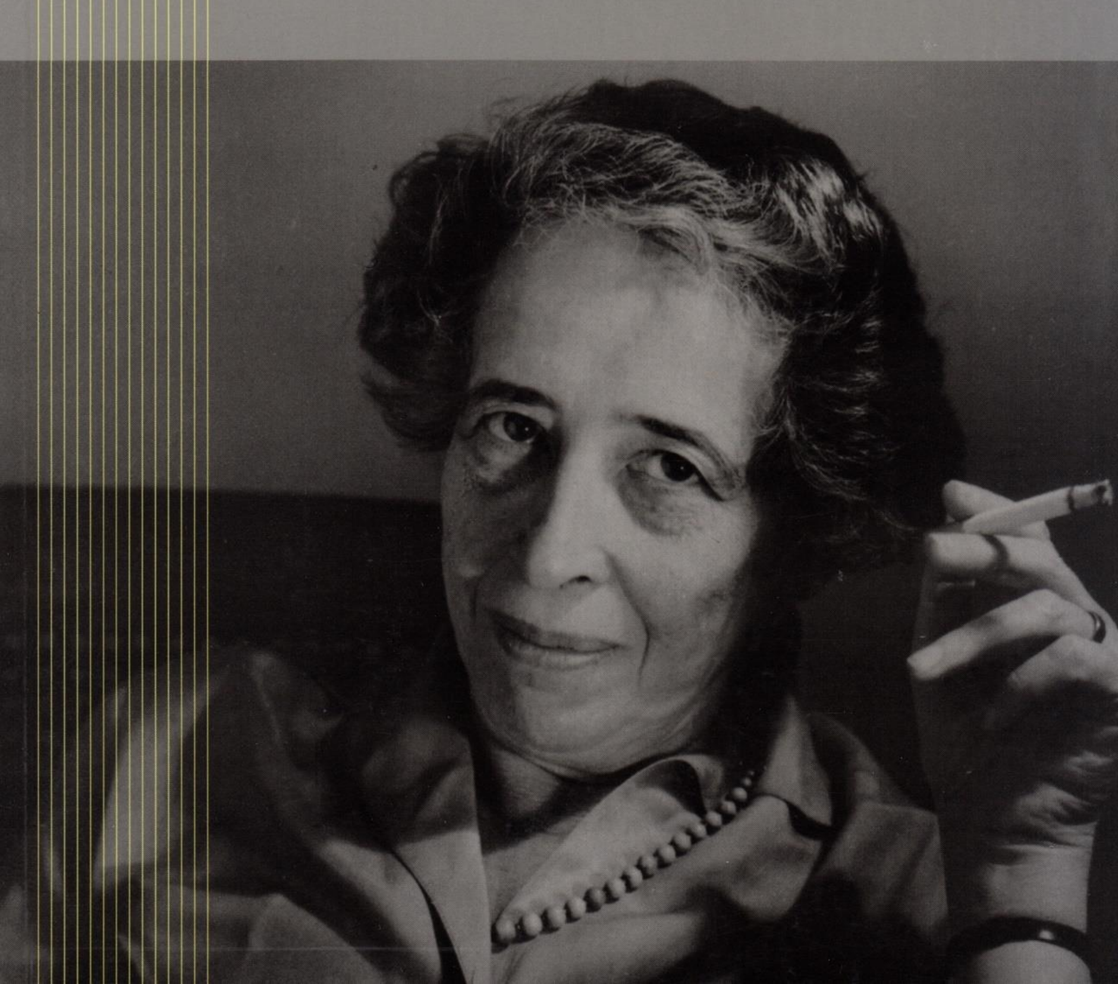
La promesa de la política

Hannah Arendt



«Los ensayos y escritos reunidos en *La promesa de la política* arrojan luz sobre las conexiones entre las dos grandes obras de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Las investigaciones de la autora sobre la tradición occidental de la filosofía política –desde sus comienzos en Sócrates y Platón, hasta su final en Karl Marx– revelan el alcance de los prejuicios antipolíticos de esa tradición, su persistente identificación entre la libertad y algún propósito o fin más allá del autogobierno y la libertad pública. Arendt demuestra de modo brillante que nuestra concepción habitual de la política como un instrumento al servicio de la libertad privada, la ganancia material y la prosperidad social aumenta de hecho los peligros planteados por el mundo moderno. Este libro resultará de gran valor tanto para los estudiantes como para los estudiosos del pensamiento de Arendt, así como para todos aquellos que aún valoran la idea (y la práctica) de la libertad pública.»

Dana Vila, autor de *Arendt and Heidegger* y *Socratic Citizenship*

Ilustración de cubierta: © Ullstein/Cordon Press
Diseño de cubierta: Compañia

La promesa de la política

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

58. H. White - *El contenido de la forma*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, realismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
92. M. Leenhardt - *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. Th. S. Kuhn - *El camino desde la estructura*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. C. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. S. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. C. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*
126. J. Habermas - *Entre naturalismo y religión*
127. M. Cruz (comp.) - *El siglo de Hannah Arendt*
128. H. Arendt - *Responsabilidad y juicio*
129. H. Arendt - *La promesa de la política*

Hannah Arendt

La promesa de la política

Edición e introducción
de Jerome Kohn



Título original: *The Promise of Politics*
Publicado originalmente en inglés, en 2005, por Schocken Books, Nueva York

Traducción de Eduardo Cañas, excepto el artículo «Introducción a la política», traducido por Fina Birulés y publicado anteriormente en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 45-138.

Cubierta de Idee

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

ISBN: 978-84-493-2065-1
Depósito legal: B-15.615/2008

Impreso en Egedsa
Rois de Corella, 12-16 - 08205 Sabadell (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

Tengo una gran deuda de gratitud hacia Ursula Ludz por su edición de *Was ist Politik?*, donde fueron publicados por primera vez los textos que aparecen aquí como «Introducción a la política».* Dichos textos fueron escritos por Arendt en alemán, pero su ensamblaje y su datación se deben al trabajo meticuloso de Ludz, el cual podría compararse al de un detective intelectual. Es preciso señalar que *Was ist Politik?* engloba algo más que estos textos; el comentario y las anotaciones de Ludz pertenecen a la mejor tradición de erudición alemana: fruto de una investigación concienzuda, escrupulosos en el detalle y agudos en sus opiniones. Quiero dar las gracias a John E. Woods por sus excelentes y elocuentes traducciones de todos los escritos de Arendt en alemán contenidos en el presente volumen, los cuales incluyen la mayor parte de «De Hegel a Marx» y todas las selecciones del *Diario filosófico*, así como «Introducción a la política»; este último trabajo había sido traducido previamente, aunque no publicado, por Robert y Rita Kimber.

Trabajar junto a Daniel Frank, director editorial de Pantheon Books, ha resultado ser, una vez más, una experiencia vigorizante e iluminadora. Sin su dedicación al pensamiento de Hannah Arendt este volumen nunca se hubiese llevado a término; sin su estímulo y su discernimiento no existiría tal y como es ahora. Estoy agradecido a la ayudante de Dan, Rahel Lerner, por su incansable y amigable ayuda en incontables cuestiones. Mi antigua estudiante y colega Jessica Reifer, ella misma una estudiosa con un futuro prometedor, me ha deslumbrado frecuentemente al proveerme de modo instantáneo

* Véase Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 45-138. Traducción castellana de Rosa Sola Carbó.

con documentos e información que me hubiese llevado muchas horas localizar. Su conocimiento de los buscadores electrónicos excede con mucho el mío y ha sido de valor incalculable para hacer frente al vasto archivo digitalizado de los escritos de Arendt.

Aprovecho esta oportunidad para expresar públicamente mi profundo aprecio por Richard J. Bernstein, Keith David, Stephen J. Meringoth y Lawrence Weschler por su interés y su iniciativa en la preservación del legado de Hannah Arendt. Es también un placer expresar mi agradecimiento al creciente número de estudiosos que, debido a la gran diversidad de sus perspectivas, han dado prueba de la vitalidad del pensamiento de Arendt a lo largo y ancho de gran parte del mundo. Creo que Gerard Richard Hoolahan, Lotte Kohler y Mary y Robert Lazarus son conscientes de que su apoyo paciente y su beneficiosa ayuda durante largos años han significado para mí más de lo que pueda expresar con palabras. Por último, aunque de ningún modo en menor grado, doy las gracias a mis amigos Dore Ashton, Jonathan Schell y Elisabeth Young-Bruehl, quienes por caminos distintos han pensado y escrito siempre a contrapelo de las ideas establecidas, y que han venido constantemente a mi cabeza durante la preparación de este libro como representantes ejemplares del público al cual va dirigido.

INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt no escribía libros por encargo, ni siquiera por el suyo propio. Como prueba de ello, sólo tenemos que mirar los contenidos del presente volumen, cuyas fuentes principales son dos libros que Arendt planificó con todo detalle durante la década de 1950, para después abandonarlos. El primer proyecto entronca de modo inmediato con *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951, e iba a llevar el nombre de «Elementos totalitarios en el marxismo», apuntando así a un tema que no había sido tratado en *Los orígenes*. A comienzos de la década de 1950 Arendt elaboró un grandísimo número de materiales —conferencias, ensayos, discursos y notas en su diario filosófico— que tenían que ver no sólo con Marx, sino también, y de modo creciente, con su lugar central en la gran tradición del pensamiento político y filosófico. Según creo, su idea principal es que la tradición llegó a su fin y su autoridad quedó hecha añicos cuando volvió a su origen en el pensamiento de Marx. Ello supuso dos cosas completamente distintas para Arendt: constituía, por un lado, la razón de que el marxismo pudiese usarse para conformar una ideología totalitaria; pero, también, liberó el propio pensamiento de Arendt de la tradición, lo cual se convirtió en la verdadera *raison d'être* de este primer esbozo de libro.[1]

1. Las fuentes de la primera mitad del presente volumen incluyen: «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», seis conferencias divididas en dos grupos y leídas ante los profesorados de la Universidad de Princeton y del Institute for Advanced Studies en 1953; un discurso en la radio alemana, «Von Hegel zu Marx», retransmitido en 1953; «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», tres conferencias leídas en la Universidad de Notre Dame en 1954; y unas pocas entradas coetáneas del *Denktagebuch 1950 bis 1973*, dos volúmenes, U. Ludz e I. Nordmann (comp.), Múnich, Piper Verlag, 2002 (trad. cast.: *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006).

La idea para el segundo libro, que Arendt tenía previsto escribir en alemán, surgió durante una visita en Basilea a su amigo y mentor Karl Jaspers, en 1955. Se iba a llamar *Einführung in die Politik*, o «Introducción a la política»,[2] un título que de ninguna manera hace referencia a una introducción al estudio de la ciencia o de la teoría políticas sino, por el contrario, a un *llevar al interior** (*intro-ducere*) de las experiencias políticas genuinas.[3] La más importante de estas experiencias es la de la acción, a la cual Arendt tacha allí de término «trillado», usado a menudo para oscurecer lo que pretende revelar. Los análisis de lo que Arendt entiende por acción —aventurarse en el discurso y en el actuar en compañía de los que son iguales a uno, comenzar algo nuevo cuyos resultados no pueden ser conocidos por adelantado, la fundación de un espacio público (*res publica* o república), hacer promesas y perdonar a los otros— desempeñan un papel importante en estos escritos. Ninguna de estas acciones puede emprenderse en soledad, sino siempre y solamente por un grupo de personas en su pluralidad, por lo cual Arendt entendía la absoluta distinción de los unos respecto a los otros. Hombres y mujeres plurales se han asociado en ocasiones, aunque rara vez, para actuar *políticamente*, y han logrado cambiar el mundo que se alza entre ellos. Pero los pensadores, quienes, en su actividad solitaria están retirados de ese mundo, tienden a considerar al *hombre* en lo singular, o, lo que es lo mismo, a los *hombres* como ejemplares de una especie única, y a ignorar o, en el caso de Marx, a malinterpretar la

2. Éste es el modo en que Arendt se refería en inglés al segundo libro, aunque sin la cursiva, que ha sido añadida aquí por motivos de claridad. (Jerome Kohn se refiere aquí al título en inglés del escrito de Arendt, «Introduction *into* Politics», en el cual se ha querido señalar con cursiva la preposición «into», por la razón que se señala a continuación en el texto. [*N. del t.*])

*. En el original *leading into*, un verbo con el cual el autor pretende expresar el verdadero sentido de la preposición «into» del título en inglés (véase la nota anterior). (*N. del t.*)

3. El segundo libro debía servir de complemento a la famosa obra de Jaspers *Einführung in die Philosophie* (1950), la cual conducía a sus lectores *al interior de* la experiencia de transmitir el pensamiento filosófico, un asunto que no se encuentra en lo más alto en la lista de prioridades de los filósofos modernos, con la excepción de Kant.

experiencia de la libertad política, que Arendt considera como el mayor potencial de la acción. De ahí que la acción, tal y como Arendt llegó a comprenderla, esté en gran medida ausente en la tradición del pensamiento político y filosófico establecida y legada por estos pensadores. En este sentido, el segundo libro proyectado es la continuación del primero.

El origen histórico, el desarrollo y la culminación de la tradición son estudiados en la primera mitad del presente volumen, mientras que nuestros prejuicios tradicionales contra la política en general y nuestros juicios previos acerca de la acción política en particular son tratados al comienzo de la segunda parte. Debe hacerse notar que estos prejuicios y juicios previos, que conectan las dos mitades del libro, son tomados seriamente por Arendt como algo que se origina en una experiencia filosófica genuina. Además, en el mundo moderno,[4] con sus medios de destrucción sin precedentes, el peligro que siempre acecha en la impredecibilidad de la acción nunca ha sido tan grande ni más inminente. ¿No haríamos mejor, por mor de la paz y de la vida misma, deshaciéndonos por completo de la política y de la acción, y reemplazándolas con la mera «administración de las cosas», que es lo que Marx había previsto como el resultado final de la revolución proletaria? O, por el contrario, ¿no estaríamos en este caso provocando un mal mayor del que queremos evitar? En las secciones finales de «Introducción a la política» Arendt nos ayuda a responder a estas preguntas mediante la clarificación del *sentido* de la experiencia política. Si el coraje, la dignidad y la libertad humanas son parte esencial de ese sentido, entonces podríamos concluir que no debemos liberarnos de la política *per se*, sino de los prejuicios y juicios previos relacionados con ella. Tras tantos siglos, sin embargo, una libertad tal probablemente sólo pueda conseguirse volviendo otra vez a juzgar cada nueva posibilidad de acción que nos presenta el mundo. Pero ¿según qué crite-

4. Cuyo comienzo político, para Arendt, data de «las primeras explosiones atómicas». *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pág. 6 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 18).

rios? Esta difícil pregunta acerca al lector al núcleo del pensamiento político de Arendt.

Imaginemos un momento histórico en el que los criterios tradicionales del juicio, tales como los mandamientos morales enunciados por la voz de Dios, o los principios éticos derivados de una ley natural universal, o las máximas prácticas que han pasado la prueba de la razón universal, ya no se corresponden con la realidad. En un momento tal la gente consideraría los criterios tradicionales, incluso aunque no negara su rectitud, como algo inútil para prescribir lo que están llamados a hacer en las circunstancias actuales de sus vidas.[5] Bajo el gobierno totalitario, como sabemos, los individuos traicionaron a sus familias y asesinaron a sus vecinos, no sólo obedeciendo las órdenes de sus líderes, sino también las leyes ideológicas que rigen el inevitable «progreso» de la sociedad humana. Podríamos decir con razón que esta gente actuó sin juicio, pero la idea principal es que a la luz de la necesidad de esas leyes superiores del movimiento los propios criterios de devoción familiar y de amor vecinal aparecen como prejuicios y juicios previos. Arendt terminó por pensar que todas las reglas —buenas o malas, y con independencia de su origen— que pretendan gobernar la acción humana desde fuera son apolíticas e incluso antipolíticas. La profundidad de su comprensión de la política puede vislumbrarse en su opinión de que los únicos criterios del juicio con algún grado de seriedad no vienen en modo alguno de arriba, sino que emergen de la pluralidad humana, la cual es *la* condición de la política. El juicio político no es un asunto de conocimiento, de pseudoconocimiento, o de pensamiento especulativo. No elimina el riesgo, sino que afirma la libertad humana y el mundo que los hombres libres comparten entre ellos. O, más bien, establece la *realidad* de la libertad humana en un mundo común. La actividad mental de

5. Este asunto es discutido en profundidad en «Some Questions of Moral Philosophy», en H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (comp.), Nueva York, Schocken Books, 2003, págs. 49-146 (trad. cast.: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007).

juzgar políticamente plasma la respuesta de Arendt a la antiquísima división entre dos modos de vida: la vida del pensamiento y la vida de la acción, la filosofía y la política, con la cual comenzó nuestra tradición de pensamiento político y en la cual están aún enraizados nuestros prejuicios y juicios políticos previos. La dicotomía entre pensar y actuar es característica de Arendt más que de ningún otro filósofo moderno, y, aunque ninguno de los libros que ella se propuso escribir en la década de 1950 se iba a llamar *La promesa de la política*, es su énfasis en la habilidad humana para juzgar lo que hace que ese título sea apropiado para esta selección de los escritos que ella preparó y que no destruyó cuando los libros mismos fueron dejados de lado.

Al cabo de unos meses desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo,* Hannah Arendt envió una propuesta a la Fundación John Simon Guggenheim que vale la pena revisar. Comenzaba por señalar un «importante vacío» en *Los orígenes*, una «carencia de un análisis adecuado, histórico y conceptual» del «trasfondo» de la ideología bolchevique, y continuaba diciendo que «esta omisión era deliberada». No había querido diluir «la impactante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y métodos de gobierno carecían totalmente de precedentes y que sus causas desafiaban una explicación adecuada en los términos históricos usuales». Habría corrido el riesgo de hacerlo si hubiese tomado en consideración «el único elemento que tiene tras de sí una tradición respetable, y cuya discusión seria requiere la crítica de algunos de los principales principios de la filosofía política occidental: el marxismo». Entre los elementos que Arendt había estudiado en *Los orígenes* estaban el antisemitismo, el imperialismo, el racismo y los nacionalismos que rebasaban las fronteras políticas, todos los cuales eran «corrientes subterráneas en la historia occidental», y ninguno de los cuales guardaba en modo alguno «relación con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente». Habían emergido «sólo donde y cuando el marco social y político tradicional de las naciones europeas se había roto». Pero ahora, en su consideración del marxismo, ella aportaría «el vínculo que falta entre [...] las

categorías comúnmente aceptadas de pensamiento político» y nuestra insólita «situación presente».[6]

La última frase representa un desplazamiento increíblemente significativo en el pensamiento de Arendt, desde los elementos sin precedentes del totalitarismo al período posterior a la Segunda Guerra Mundial. No hay ninguna razón para dudar de que lo que ella proponía se hallaba ya en su cabeza cuando estaba escribiendo *Los orígenes*, ni de que lo había excluido de esa obra por las razones que aduce. En efecto, al comienzo del capítulo que en su segunda edición, y en todas las subsiguientes, pone fin a *Los orígenes*[7] este desplazamiento está indicado claramente: «Los verdaderos aprietos de nuestra época asumirán su forma auténtica —aunque no necesariamente la más cruel— solamente cuando el totalitarismo haya pasado a ser algo del pasado». La *forma auténtica* de los «aprietos» de *nuestro* mundo es precisamente aquello hacia lo que Arendt se encaminaba en su proyecto sobre el marxismo. Esto no significa, sin embargo, que su modo de aproximación a esta nueva temática fuese menos heterodoxo de lo que lo había sido en *Los orígenes*. Allí, al rechazar la causalidad como una categoría de explicación histórica, y al reemplazarla con la noción de los elementos «subterráneos» que *cristalizan* en una nueva forma de gobierno, y al extraer sus imágenes de fuentes literarias para ejemplificar esos elementos, Arendt desató la ira de los historiadores, los sociólogos y los politólogos por igual. Sin embargo, Arendt no tenía otra opción que pensar al margen de las categorías tradicionales —*ohne Geländer* («sin barandilla»), como ella solía decir— si quería

6. La «situación presente» se refiere, por supuesto, a la Guerra Fría. Es interesante advertir que exactamente trescientos años antes, en 1651, otra obra maestra del pensamiento político, polémica y nada convencional, el *Leviatán* de Thomas Hobbes, también fue publicada en momentos de agitación política. (La propuesta de Arendt se halla entre sus documentos conservados en la Biblioteca del Congreso.)

7. Dicho capítulo, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», fue escrito en 1953, y en cierto momento Arendt pensó usarlo en su libro sobre el marxismo (véase su carta a H. A. Moe, de la Fundación Guggenheim, fechada el 29 de enero de 1953, conservada en la Biblioteca del Congreso). La edición de *Los orígenes* publicada en 2004 por Schocken Books, que es la más completa y legible de todas las ediciones existentes, incluye los «Comentarios conclusivos» originales de Arendt, así como el último capítulo. La cita que sigue puede encontrarse en la página 460.

traer a la luz un mal que era inédito y que no podría haberse conocido dentro de la tradición; y no tenía otra opción más que ejercitar su facultad de imaginación si debía revivir los elementos ocultos que finalmente, y por sorpresa, se habían unido y habían precipitado una explosión que, si no hubiese sido detenida, habría implicado la destrucción de la pluralidad humana y del mundo humano. A pesar de toda su novedad, el horror del dominio totalitario no había «caído del cielo», tal y como ella afirma en más de una ocasión en la década de 1950.[8]

El tipo de enfoque de Arendt iba a ser igualmente heterodoxo, aunque distinto en un aspecto crucial: en el viaje que estaba a punto de comenzar. Al volverse hacia el marxismo en tanto que «trasfondo» de la ideología bolchevique, ciertamente Arendt no pretendía afirmar que aquél había sido la causa del bolchevismo. Sin embargo, su noción de cristalización ya no era plausible, pues de ninguna manera podía concebirse el marxismo como una corriente «subterránea». En opinión de Arendt, no se puede encontrar en Marx ninguna justificación de los crímenes que los dictadores bolcheviques, esto es, Lenin y, especialmente, Stalin, cometieron en su nombre. Por el contrario, era la posición peculiar de Marx en la corriente dominante del pensamiento político occidental lo que permitió a Arendt juzgar la tradición, y lo hizo mediante la narración de las historias relativas a aquellos que la habían transmitido y de aquellos que se habían mantenido firmes frente a ella o que lo habían intentado. A riesgo de repetirme, es imposible hacer hincapié en que el argumento de Arendt no consiste en afirmar que el totalitarismo se sigue directamente de la tradición o a partir de Marx, sino que, como ella dijo (en la misma carta a H.A. Moe citada más arriba), la tradición había «encontrado su final» en el pensamiento de Marx, como una serpiente que se enrosca sobre sí misma y se devora a sí misma. La ruptura por parte del marxismo de la autoridad de la tradición constituía a lo sumo una condición

8. H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954,* J. Kohn (comp.), Nueva York, Schocken Books, 2005, págs. 310 y 404 (trad. cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954,* Madrid, Caparrós, 2005).

negativa del totalitarismo bolchevique. Lo decisivo para Arendt es que ni la tradición ni su autoridad podían ser restauradas en el mundo postotalitario.

Los manuscritos que Arendt preparó para su trabajo sobre Marx son voluminosos, y aquí se reproduce solamente una pequeña parte de los mismos, en versiones corregidas y a veces yuxtapuestas. En los cientos y cientos de páginas con las que contamos, Arendt se orienta hacia Marx de maneras distintas, enfatizando a veces, a pesar de su enorme y a menudo no reconocida influencia en las ciencias sociales, el carácter no científico de su pensamiento. En otras ocasiones enfatiza lo que ella denomina ciertas «afirmaciones apodícticas» que son constantes en toda su obra y que, más que ningún sistema, revelan su filosofía política *y* explican por qué abandonó la filosofía a favor de la economía, la historia y la política. Otras veces Arendt enfatiza los malentendidos más comunes respecto de Marx, sostenidos especialmente por los críticos conservadores, y diferencia el marxismo del propio papel de Marx en la política de su tiempo, así como el efecto que él tuvo en las clases trabajadoras y los movimientos proletarios en todo el mundo. Y en ocasiones concibe su «canonización» en la Unión Soviética como la encarnación del filósofo-rey de Platón. Elaborar un libro coherente a partir de dichos acercamientos diferentes, cuando no incompatibles, tal y como yo esperaba e intenté hacer durante mucho tiempo, terminó por parecerme cada vez más quimérico. Los manuscritos son incontables, y son pródigos en las diversas clases de penetración intelectual que esperamos de Arendt; sin embargo, hasta donde yo sé, no se reúnen para formar un todo. Fue un gran alivio leer que Arendt, cuando estaba a punto de darse por vencida, escribió a Heidegger el 8 de mayo de 1954 acerca de sus afanes con Marx y la tradición: «No puedo reducirlo a lo esencial sin que se convierta en algo interminable».[9]

9. *Letters, 1925-1975/Hannah Arendt and Martin Heidegger*, U. Ludz (comp.), trad. A. Shields, Nueva York, Harcourt, 2004, pág. 121 (trad. cast.: *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados/Hannah Arendt, Martin Heidegger*, Barcelona, Herder, 2000).

Una afirmación un tanto extraña, pues, normalmente, para Arendt el considerar un tema desde una variedad de puntos de vista es lo que hace de éste algo «concreto» y real. En parte puede ser que cuanto más conocía a Marx menos le gustaba. A finales de 1950, cuando comenzó por primera vez a pensar sobre su obra, escribió una carta a Jaspers (quien nunca había tenido una opinión elevada de Marx) en la que afirmaba que quería «restaurar el honor de Marx ante tus ojos». Por aquel entonces Arendt describía a Marx como alguien «movido por la pasión por la justicia». Dos años y medio más tarde, en 1953, cuando estaba bien adentrada en el trabajo, Arendt escribió de nuevo a Jaspers acerca de Marx, esta vez en los siguientes términos: «Cuanto más leo a Marx, más me doy cuenta de que tenías razón. No está interesado en la libertad o en la justicia. (Y, por añadidura, resulta insoportable)».[10] Marx había pasado de ser alguien movido por la justicia a resultar*le* insoportable. En esa época Arendt estaba interesada menos en Marx que en la tradición cuyo hilo él había cortado; ya no pensaba llamar a su obra «Elementos totalitarios en el marxismo», sino «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», el título de las conferencias que impartió el mismo año en que escribió a Jaspers acerca su desilusión con Marx. Junto con Kierkegaard y Nietzsche, Marx se había rebelado contra los patrones tradicionales de pensamiento, pero ni aquéllos ni éste, en opinión de Arendt, se habían liberado de dichos patrones. La liberación de la propia Arendt surgió a raíz de la llegada del totalitarismo, que era algo completamente distinto de cualquier cosa que aquellos hubiesen podido imaginar o prever; y, aunque liberarse de la tradición no constituye en sí mismo un nuevo modo de pensar la política, es este nuevo modo de pensar lo que aquella liberación está reclamando. Ésta me parece la razón fundamental de que dejase de trabajar en dicho proyecto «sin fin» y se centrara, entre otras cosas, en su «Introducción a la política».

10. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*, L. Kohler y H. Saner (comps.), trads. R. y R. Kimber, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, págs. 160 y 216.

Por descontado, debe señalarse que la reducción por parte de Marx de todas las actividades humanas a la necesidad del trabajo hizo que Arendt distinguiese en *La condición humana* entre el mero trabajo y la fabricación en tanto que actividad constructora de un mundo, distinguiendo asimismo a ambas de la acción en tanto que capacidad humana para comenzar algo nuevo. La combinación marxista de trabajo y fabricación, que conduce hasta su noción de *construcción* de la historia a partir de una especie de esquema de reglas dialécticas —lo cual significaba para Arendt que se hacía a expensas de la acción y la libertad— tiene un lugar prominente en la misma obra. Una de las conferencias de 1953 apareció casi palabra por palabra como «La tradición y la era moderna», el primer ensayo de *Entre pasado y futuro* (1961), y Arendt reelaboró numerosas líneas argumentativas formuladas en estos escritos posteriormente, en *Sobre la revolución* (1963) y en todas sus otras obras publicadas. Pero es también cierto que en su última obra magna, la incompleta *La vida del espíritu*,* publicada póstumamente en 1978 —su examen filosófico más profundo sobre la complejidad de la distinción entre pensamiento y acción, *el* problema en el corazón de la tradición—, Marx apenas hace aparición, y, si lo hace, es casi siempre desde una perspectiva negativa.

En cualquier caso, el editor y compilador de este volumen decidió no intentar reconstruir a partir de los manuscritos de Arendt el libro sobre Marx que hubiese resultado, bajo el título que sea, si ella lo hubiese completado. En este caso, ello parecía una empresa fútil por los motivos ya señalados; además, no puede conocerse su forma final, ni siquiera hipotéticamente, puesto que Arendt siempre ejerció su libertad para alterar cualesquiera esbozos, planes y escritos preliminares de una obra en proceso cuando se disponía a organizarlos para su publicación. Se tomó la decisión de obtener a partir de los manuscritos inéditos aquellos materiales que encarnan las líneas de pensamiento anteriores cronológica y sustantivamente a la «Introducción a la política», y dejar que las palabras de Arendt hablen por sí solas.

* Barcelona, Paidós, 2002.

La tarea del compilador se simplificó considerablemente al tratar con los materiales incluidos aquí bajo el encabezamiento «Introducción a la política». Estos escritos en alemán fueron publicados en Alemania en 1993, en una meritoria edición al cuidado de Ursula Ludz,[11] en quien me he apoyado parcialmente para lo que sigue. Los primeros fragmentos, sobre los prejuicios políticos, los juicios previos y el juicio, datan de 1956 a 1957, mientras que los extractos posteriores sobre el sentido de la política y la cuestión de la guerra y de la destrucción nuclear son de 1958 a 1959. Aunque el proyecto en sí mismo fue abandonado debido a una serie de razones contingentes en 1960, Arendt aún empleó el nombre para un curso que impartió en la Universidad de Chicago en 1963. De mayor importancia es que antes de abandonarlo Arendt había terminado por concebir «Introducción a la política» como una obra política sistemática y extensa, que como trabajo aislado no existe en ningún lugar dentro de su *oeuvre*. Proyectado originalmente como un libro breve, Arendt escribió en 1959 a Klaus Pieper, su editor alemán, contándole que podría llegar a ocupar dos volúmenes. El primer volumen se convirtió finalmente en *Sobre la revolución*, mientras que el segundo debía contener los escritos «introductorios» propiamente dichos. Sin embargo, tan sólo ocho meses más tarde Arendt escribió a la Fundación Rockefeller pidiendo apoyo para una edición en inglés de la obra, la cual incorporaría ahora aspectos del proyecto sobre Marx. Ella contrastaba, para el caso, su nuevo proyecto con *La condición humana*, que había sido publicado el año anterior. *La condición humana*, afirmaba, «es en realidad una especie de prolegómeno al libro que ahora pretendo escribir», y añadía que el nuevo libro «continuará donde el otro libro termina», y que «estará relacionado exclusivamente con la acción y el pensamiento».[12]

«En primer lugar», según afirmaba, ofrecería una explicación crítica de los «conceptos y marcos conceptuales tradicio-

11. H. Arendt, *Was ist Politik?*, U. Ludz (comp.), Múnich, Piper Verlag, 1993, págs. 9-133 (trad. cast.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997).
12. *Ibid.*, págs. 197-201.

nales del pensamiento político», en los cuales incluía los «medios y fines», la «autoridad», el «gobierno», el «poder», la «ley» y la «guerra». Como modelo de lo que pretendía hacer, ofrecía su ensayo «¿Qué es la autoridad?», publicado en fecha reciente, en el cual su argumento no consiste meramente en afirmar que la autoridad política ha desaparecido del mundo moderno, sino también que es algo completamente distinto de lo que por ella se entiende en los denominados regímenes autoritarios, que surgieron desde el momento en que la autoridad política desapareció, señalando así su pérdida.

«En segundo lugar», decía, examinaría «aquellas esferas del mundo y de la vida humana que propiamente llamamos políticas». Al tomar en consideración la acción y el espacio público, estaría «interesada en los diversos modos de pluralidad humana y las instituciones que les corresponden». Arendt plantearía de nuevo «la vieja cuestión de las formas de gobierno, sus principios y sus modos de acción». Finalmente, discutiría los «dos modos básicos» en que los seres humanos plurales pueden estar juntos, como «iguales a partir de los cuales surge la acción», y «con uno mismo, a lo cual corresponde la actividad del pensamiento». Así, el libro concluiría con una consideración acerca de «la relación entre actuar y pensar, o entre política y filosofía». Sin embargo, Arendt ya no lo concebía como una obra en dos volúmenes; por el contrario, sus dos partes debían estar «tan estrechamente conectadas entre sí que el lector difícilmente se daría cuenta de su doble propósito».

En su descripción final, «Introducción a la política» aparece como un proyecto inmenso que solamente sería completado en *La vida del espíritu* (o que no sería completado ni siquiera allí, puesto que Arendt murió antes de escribir la última sección sobre el juicio). El proyecto rastrea toda la trayectoria del pensamiento de Arendt posterior a *Los orígenes*: el estudio de la tradición de pensamiento político desde sus comienzos hasta su fin, el estudio de lo que la política era y es al margen de dicha tradición y el estudio de la relación, más que meramente la separación, entre la vida activa y la espiritual. Su trabajo para «Introducción a la política» se interrumpió no sólo por su de-

cisión de incluir varias de sus partes en los «ejercicios de pensamiento político» que componen *Entre pasado y futuro*, así como en una buena parte de *Sobre la revolución*, sino también por el ahogo que experimentó al enfrentarse con la falta de pensamiento que halló en el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961. La abismal falta de sentido del *no* pensar la desarrollaría en su *Eichmann en Jerusalén* (1963) y en los escritos subsiguientes que están ahora recopilados en *Responsabilidad y juicio*,* y ampliaría y profundizaría sus deliberaciones sobre el sentido de la pluralidad en las actividades mentales de pensamiento, voluntad y juicio. Su compromiso apasionado con la política se halla implícito en su plan final para «Introducción a la política», y los lectores de *La promesa de la política* percibirán esa pasión en la explicación de Arendt de la tradición del pensamiento político y de los conceptos y categorías con los cuales intenta aprehender la política, «estrechamente relacionados» con su explicación polifacética de la precariedad y la libertad de la acción humana.

Se dice a menudo que Hannah Arendt es una pensadora «difícil», pero si ello es acertado no lo es porque su pensamiento sea oscuro, sino más bien debido a la dificultad inherente a lo que ella quiso comprender. Fue uno de esos raros individuos que experimentan la comprensión como una pasión, que en estos escritos va en paralelo con su adhesión apasionada a la política. Cuando era poco más que una niña buscó la comprensión en la filosofía,[13] pero siendo ya una joven adulta, una judía desarraigada de su Alemania natal, sin Estado y sin derechos, sus ojos se abrieron a la *fragilidad* de los asuntos humanos. Tal y como señala frecuentemente, y aquí de manera enfática, debido a que los asuntos humanos dejados a su suerte parecen descontrolarse, los filósofos desde Platón raramente los han tomado en serio. Esto no significa que Arendt dejase en ningún momento de leer filosofía, o no más de lo que dejó de leer en

* Barcelona, Paidós, 2007.
13. *Essays in Understanding, 1930-1954, op. cit.*, pág. 8.

absoluto, pero lo que de entonces en adelante quiso comprender —la relación que guardan los asuntos humanos, en su fragilidad, con la libertad humana— debía descubrirlo por sí misma. No se trataba tan sólo de la cuestión del reparto político de los derechos en una sociedad libre, y no era en absoluto un asunto relativo al establecimiento de las condiciones políticas de la libertad tal y como los filósofos la habían definido de diversas maneras. Uno de los asuntos difíciles que ella llegó a comprender era que los grandes pensadores a los cuales había acudido una y otra vez en busca de inspiración, desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche y Heidegger, nunca habían visto que la promesa de la libertad humana, con independencia de que se ofrezca sincera o hipócritamente como fin de la política, es *realizada* por seres humanos plurales sólo cuando actúan políticamente. Incluso Kant, a quien Arendt reconoció como la fuente de gran parte de su propia comprensión de la pluralidad humana, no vio o, cuando menos, no formuló la ecuación política de dicha pluralidad con la libertad.

Un modo similar, aunque más sutil, de no ver lo que está en juego en la «dificultad» del pensamiento de Arendt reside, según creo, en atribuir dicha dificultad a la complejidad de su mente. Esto es más que correcto —sus líneas de pensamiento se desplazan constantemente según las perspectivas desde las cuales toma en consideración lo que quiera que esté pensando—, y muy a menudo su consecuencia ha sido que el sentido «general» de Arendt, que ella nunca pretendió explicar en detalle, se pierde. Se requiere una perseverancia perspicaz para discernir y sondear las líneas de pensamiento dentro de cada uno de sus temas de estudio, con objeto de llegar a una teoría política coherente,[14] y, además de ese esfuerzo, la tan cacareada «controversia» en torno a Arendt tiende a ocupar el primer lugar. La afirmación de que Arendt tenía una teoría de la política, distinta pero comparable a otras teorías políticas, se basa en ciertas presuposiciones: en primer lugar, que existe un sen-

14. Margaret Canovan consiguió hacerlo en *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

tido «general» correlativo a la riqueza de significados, a la pluralidad de sentidos, que se halla en su obra; en segundo lugar, que la «dificultad» para comprender a Arendt puede ser superada, incluso aunque ella estuviese inclinada a dejar intactas las dificultades de aquello que comprendió; y en tercer lugar, que Arendt estaba interesada primordialmente en encontrar un sentido al espacio político más para ella misma que para transmitírselo a los demás. No es éste el lugar para contender con dichas presuposiciones punto por punto, excepto para decir que, para hacerlo, se debería comenzar por considerar el rechazo por parte de Arendt de la teoría según la cual la verdad descubierta racionalmente se corresponde con la realidad fenoménica. Lo que ella denomina como la *adequatio intellectus et rei* —que la verdad *es* realidad, que el concepto de una cosa *es* la cosa, que la esencia y la existencia son lo mismo— había sido, en su opinión, refutado por la revelación de Kant de «la antinomia inherente a la estructura de la razón [...] y por su análisis de las proposiciones sintéticas». Para Arendt, Kant había inutilizado la búsqueda por parte de la mente de la verdad metafísica «más allá» de los significados particulares de las apariencias o, como ella lo expresa, «la unidad del pensamiento y el Ser». Además, Arendt había visto tanto la consistencia de la verdad como la teoría de la correspondencia políticamente pervertidas en el intento totalitario por fabricar la realidad y su verdad al precio de la pluralidad humana.[15] En esto, Marx no era del todo inocente.

Lo que resulta crucial para Arendt es que el sentido específico de un suceso que tuvo lugar en el pasado permanece potencialmente vivo en la imaginación reproductiva. Cuando ese sentido, por mucho que pueda ofender nuestro sentido moral, es reproducido en una narración y experimentado subsidiariamente, recupera la profundidad del mundo. Compartir experiencias indirectas de este modo puede ser la manera más eficaz de re-

15. *Essays in Understanding 1930-1954*, *op. cit.*, págs. 168 y 354. Véase «The Conquest of Space and the Stature of Man», en H. Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, 1968, págs. 270-277 (trad. cast.: *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios de reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, págs. 279-293).

conciliarse con la presencia del pasado en el mundo y de prevenir nuestro extrañamiento con respecto a la realidad histórica. Que Arendt pretendía que sus historias sobre el pasado fuesen escuchadas por otros se me hizo evidente en su seminario sobre «Las experiencias políticas en el siglo XX». Aunque impartido en 1968, casi una década después de los últimos escritos recogidos en este volumen, su énfasis sobre las experiencias en plural sitúa al seminario en línea con sus primeros escritos. Las primeras palabras que dirigió a sus estudiantes fueron «Ninguna teoría; olviden todas las teorías». Con ello *no* pretendía, según añadió inmediatamente, que «dejásemos de pensar», pues «pensamiento y teoría no son lo mismo». Nos dijo que pensar sobre un suceso *es* recordarlo, que «de otro modo se olvida», y que dicho olvido pone en peligro la significatividad de *nuestro* mundo.[16] Ella quería que recordásemos algunos de los sucesos políticos más importantes —guerras, revoluciones y los desastres que las acompañaron— del siglo XX en su orden cronológico. Los estudiantes de Arendt experimentaban indirectamente estos sucesos políticos —desde el estallido de la Primera Guerra Mundial, pasando por las revoluciones rusa y china, la Segunda Guerra Mundial, la existencia de campos de exterminio y de trabajo en condiciones de esclavitud, hasta la destrucción atómica de dos ciudades japonesas— como acciones y sufrimientos humanos (a veces escasamente humanos) que interrumpieron procesos en marcha e iniciaron nuevos procesos, los cuales fueron a su vez interrumpidos por nuevas acciones y nuevos sufrimientos y los procesos que éstos originaron.

El cuerpo del seminario estaba formado por las historias que Arendt narraba acerca de estos sucesos con sus propias palabras y con la ayuda, como en las páginas de este volumen, de poetas e historiadores. Estas historias importan, afirmaba, no porque sean verdaderas, sino porque en ellas las rápidas y radicalmente cambiantes apariencias del siglo XX no se explican sin más como una concatenación de sucesos que conducen hacia

16. Estoy siguiendo el resumen de Arendt de este seminario, que se encuentra en la Biblioteca del Congreso, así como mis propias anotaciones.

«Dios sabe dónde». Ella nos convenció de que nuestra predilección por considerar el espacio de la política a través de ideologías —izquierda, derecha o centro— como sustitutos de los principios inspiradores de la acción, es un medio para abolir nuestra propia espontaneidad, sin la cual ningún tipo de acción resulta comprensible, del mismo modo que la ingenuidad humana, al aplicar el conocimiento científico «puro» a la tecnología, posee ya los medios para destruir el mundo entero. Dichos procesos *mentales* van de la mano de la destructividad de las acciones y procesos cuyas historias habíamos estado escuchando y, según afirmaba, podían estar más firmemente afianzados hoy de lo que nunca lo habían estado antes. Por supuesto, Arendt entendía eso, pero también quería que lo entendiésemos nosotros. Sus historias eran dolorosas, y no se andaba con miramientos al contarlas, ni permitía que lo hiciésemos nosotros tampoco en nuestras reacciones. No se permitían excusas o racionalizaciones de ningún tipo para lo que había ocurrido, aunque, curiosamente, el dolor que sus historias infringía fue suplantado gradualmente por un sentido emergente de la significación, a menudo terrible, de los sucesos mismos.

Mi trabajo en *La promesa de la política* me trajo a la memoria el seminario de Arendt, pero recordarlo ahora, tras el colapso del comunismo en la Unión Soviética y la continua disolución de su imperio desde 1989, lo cual ciertamente no ha dado paso a nada parecido a un «fin de la historia» de ecos hegelianos, me hizo darme cuenta de que estos escritos requieren incluso mayor atención hoy que cuando fueron redactados o que en 1968. Hablando políticamente, la Guerra Fría dominó las décadas de 1950 y 1960, pero nuestra actual «guerra contra el terror» no es en absoluto fría. Aunque ciertamente no sea posible contar la historia completa de lo que está ocurriendo mientras está ocurriendo, los lectores del presente volumen tienen la posibilidad de comprender un modo preciso por el cual permanecer mentalmente en el mundo de los hombres y de las mujeres plurales, con su multiplicidad de sentidos o sus verdades estrictamente relativas, es al menos tan importante como, y quizá también más urgente, que reexperimentar los

significados de sucesos pasados. Las historias son objetos del pensamiento, y aunque pensemos en la dimensión temporal del pasado («todo pensamiento es un pensamiento posterior»),[17] juzgamos en el presente. Como Arendt afirma en este libro: «La habilidad para ver la misma cosa desde diversos puntos de vista está en el mundo humano; es simplemente el intercambio del punto de vista que nos ha dado la naturaleza por el de algún otro con quien compartimos el mismo mundo, que redunda en una verdadera libertad de movimientos en nuestro mundo mental que es paralela a nuestra libertad de movimientos en el mundo físico».

En otras palabras, la «verdadera libertad» del juicio, así como la de la acción, no se *realiza* en la experiencia indirecta, y en ese sentido es el juicio más que el pensamiento la facultad mental por excelencia. El juicio caracteriza las historias que Arendt cuenta sobre lo que es la política, del mismo modo que su opuesto, el gobierno sobrehumano de la verdad necesaria sobre la mente, y el gobierno de la mente sobre el cuerpo, caracteriza las historias que cuenta sobre lo que la política no es. Dichas historias tratan sobre el pasado, a veces el pasado remoto, el cual es efectivamente recordado y pensado. Por un lado, la reflexión sobre el pasado de Arendt sirve para preparar su propia facultad de juzgar, y, por el otro, Arendt afirma bastante explícitamente que el pensamiento no siempre requirió del juicio para afectar al mundo. Que ahora lo haga constituye en sí mismo un juicio de nuestro mundo, y uno de tantas consecuencias que ella nos consideraría unos temerarios si lo pasáramos por alto sin subrayarlo.

La promesa de la política invita a los lectores a seguir a Arendt y a sus acompañantes favoritos en un viaje que se extiende a lo largo de numerosas tierras y siglos. Durante el viaje, los lectores quizá encontrarán juicios con los que no estén de

17. H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pág. 87 (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 109).

acuerdo, pero ciertamente descubrirán muchas cosas que atañen a su propio tiempo y lugar. El viaje comienza en la antigua Atenas, en el diálogo pensante de Arendt con Sócrates y Platón. Sócrates aparece como un hombre de carne y hueso que se deleita con las muchas opiniones o verdades relativas y las perspectivas individuales mediante las cuales la polis ateniense se abría a la pluralidad de sus ciudadanos. Mediante la decisión de no expresar su propia opinión, lo cual distingue a Sócrates de los demás, su pensamiento representa la humanidad de todos los otros. La acción, para Sócrates, no viene ordenada desde fuera; la ley de no contradicción, que experimentaba en su interior y cuyo descubrimiento le es atribuido, es lo que rige su pensamiento y, en la forma de «mala conciencia», gobierna también sus acciones. Nadie antes de Arendt, según creo, ha insistido con tanta firmeza en esa ecuación entre pensar y actuar en Sócrates. Lo que ella quiere decir es que en el pensamiento de Sócrates, esto es, en su vivir en armonía consigo mismo, el daño infringido a otra persona sería equivalente a un daño infringido contra uno mismo. Sócrates ejerce su influencia en el mundo humano sin hacer nada, lo cual constituye un pensamiento político-moral de alto rango, y que reverbera en el siglo XX a través del corpus de la obra de Arendt.

Pero eso no iba a durar en Atenas. Cuando Sócrates se muestra incapaz de persuadir a sus no muy reflexivos jueces acerca de su convicción de que pensar es bueno para ellos en tanto que ciudadanos, él demuestra la validez de dicha convicción prefiriendo morir por ella antes que alterarla. Ésta era *su* verdad. Arendt cree que la inauguración por parte de Platón de la tradición de pensamiento político fue debida a la tragedia político-moral de la condena jurídica de Sócrates por sus conciudadanos. Por supuesto, Platón no dio comienzo a una tradición intencionadamente, pero eso fue justamente lo que la fuerza extraordinaria de su pensamiento provocó cuando construyó una «ideocracia», esto es, el *gobierno* de la idea del bien, en el cual la persuasión ya no se hacía necesaria. La verdad trascendente de dicha idea, contemplada por el filósofo no tanto en soledad como en un mudo asombro, suplantó a la multi-

tud de verdades relativas que Sócrates quiso incansablemente sacar a la luz interrogando a sus conciudadanos. Al final, los ciudadanos decidieron, por un margen notablemente pequeño, que responder a las preguntas inacabables de Sócrates interrumpía e impedía su búsqueda de riqueza e influencia, así como de otros intereses materiales. Sin duda, Platón vio que tenían razón, pero comprendió agudamente —y se opuso vehementemente a ello— que dichos intereses cerraban el paso a un ideal ético más convincente. Lo importante para la tradición es que Platón introdujo el concepto de mando en el espacio político, a pesar de que dicho concepto tuviese su origen en el gobierno completamente apolítico sobre los esclavos del hogar. Mandar sobre los esclavos permitía al señor abandonar su vida privada; liberado de tener que ocuparse de las necesidades de la vida, podía entrar en el espacio público, el ágora, donde se desenvolvía entre iguales y hablaba libremente con ellos.

La complejidad de esta historia, como en todas las historias de Arendt, radica en su manera de contarla. Pero incluso cuando se la representa en toda su riqueza, los lectores podrán preguntarse qué fue lo que hizo Sócrates, además de pensar y hacer preguntas, y qué impulsó a los demás a hacer, aparte de a acatar veredictos injustos. Arendt podría replicar que su historia trata sobre lo que el pensamiento de Sócrates previno a éste de hacer, y que su actividad interrogadora, al buscar verdades relativas en las opiniones de sus interlocutores, hizo más fructíferos el espacio público y la actividad política que tiene lugar en su interior. Arendt encuentra la respuesta a la pregunta de qué es lo que inspira la acción política siglos después, en la revisión de la tradición realizada por Montesquieu, en la cual éste hace derivar los principios de la acción en repúblicas y monarquías a partir de la igualdad y la distinción, los dos aspectos esenciales de la pluralidad humana. En palabras de Arendt, justo antes de la sección sobre Montesquieu incluida en este volumen:

> Del mismo modo que no existe un ser humano como tal, sino solamente hombres y mujeres que son lo mismo en su absoluta

> distinción, esto es, *humanos*, así esta igualdad humana compartida es la *igualdad* que, a su vez, se manifiesta solamente en la absoluta distinción de un igual respecto a otro... Si, por tanto, la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes, la distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos.

En este fragmento se hace explícita la relevancia política de la pluralidad humana, y se señala algo más acerca de la filosófica «tiranía de la verdad» propuesta por Platón. Éste, según nos dice Arendt, al sufrir la recepción de la verdad pasivamente —literalmente como una pasión— destruye la pluralidad que Sócrates experimentaba dentro de sí mismo cuando pensaba y en los otros cuando dejaba de pensar para conversar con ellos.[18] Platón afirma frecuentemente que la verdad es inefable, y si no puede expresarse en palabras entonces su experiencia de una única verdad difiere fundamentalmente de la búsqueda socrática de las muchas verdades. En este punto, los lectores podrían preguntarse si todo lo que sabemos de Sócrates acaso no procede de Platón, si Sócrates no es, en efecto, nada más que una creación de Platón. Creo que Arendt estaría de acuerdo en que lo que a ella le interesa de Sócrates es lo que Platón dice acerca de él. El transplante platónico del mando desde el ámbito privado al público no es decisivo solamente para fundar la tradición de pensamiento político, sino que además constituye el intento de Platón por reparar la injusticia de la muerte de Sócrates.

Arendt hace una distinción entre la tradición de pensamiento político y la historia. La tradición degrada la acción política a la categoría de medios y fines, viendo la acción como el medio *necesario* para alcanzar un fin en sí mismo más elevado. Aunque desempeñen un papel pequeño, o ninguno en absoluto, dentro de la tradición, Arendt ofrece ejemplos de poetas e historiadores antiguos, a los cuales ella concibe como jueces

18. Resulta casi imposible no sospechar que Arendt percibió una destrucción similar de la pluralidad interna en un filósofo mucho más cercano a ella en el tiempo que Platón: Martin Heidegger.

en su propio sentido del término, que hablan de la «gloria» y la «grandeza» de los hechos humanos, apuntando con ello a la libertad de la acción respecto de la necesidad. Jesús y Agustín, Kant y Nietzsche: también ellos apuntan aspectos de la libertad de la acción, todos los cuales fueron olvidados por la tradición, si bien permanecen vivos en nuestra historia «espiritual», y Cicerón intenta en vano restaurar la acción política frente a su degradación en la tradición. Arendt ve el colapso de la larga y poderosa tradición de pensamiento político cuando Marx, por así decirlo, engulló sus comienzos mediante la idea de que el mando, en el cual él incluía los gobiernos y las leyes, se deriva de y establece la desigualdad humana. No habrá división entre los que mandan y los que obedecen en la sociedad sin clases que está por llegar, pero tampoco habrá división entre el espacio público y el privado, y no habrá nada parecido a lo que Arendt sugiere cuando habla de libertad política.

Marx puso fin a la tradición, pero no se apartó de ella: los criterios derivados de la filosofía resultan inútiles para el progreso de la humanidad; en su lugar, todos los hombres se harán filósofos cuando la lógica de su propio desarrollo «atrape a las masas» y les permita realizar el fin preestablecido de su acción. Los lectores podrían preguntarse ahora en qué consiste el pensamiento no tradicional, y encontrarán la respuesta de Arendt al final de este volumen, en su triple distinción de las categorías mediante las cuales puede entenderse la acción política. Su *sentido* dura sólo mientras dura la acción, aunque pueda ser reproducido por poetas y, en ocasiones, por jueces; su *fin* sólo puede conocerse cuando la acción ha concluido; y sus *objetivos* orientan nuestras acciones y establecen los criterios según los cuales pueden ser juzgadas. A esto ella añade los principios de Montesquieu que ponen en marcha a las acciones. El análisis de Arendt debe ser leído por sí mismo, pero podría decirse aquí que si conociésemos los fines de nuestras acciones por adelantado, dichos fines no sólo justificarían, sino que también «santificarían» cualquier medio para alcanzarlos. Los objetivos y los principios de la acción, así como la acción misma, no tendrían entonces ningún sentido, y la historia sería

un proceso tan necesario y racional como creen los filósofos de la historia, incluyendo a Hegel y a Marx. La espontaneidad humana, hablando en términos políticos, implica que *no* conocemos los fines de nuestras acciones cuando actuamos, y si los conociésemos no seríamos libres. Cuando se confunden estas categorías, sobre todo hoy en día, la política deja de tener sentido.

Para muchos de nosotros, nuestra conciencia, cuando no nuestra experiencia inmediata, de la fuerza bruta y coercitiva crea la sensación de que la política actúa en el mundo propulsada por medios violentos, y que, a pesar de toda la cháchara sobre la paz y la libertad, la política se ha convertido en algo no muy distinto a un proceso automático fuera de control que echa a perder todo lo que apreciamos. Los científicos han fusionado el hidrógeno con el helio, trayendo a la tierra un proceso cósmico que antes sólo tenía lugar en estrellas lejanas. Los tecnólogos han transformado ese proceso en armas capaces de aniquilar no sólo a nosotros mismos, sino también a nuestro mundo. Sabemos que la perspectiva de una guerra termonuclear amenaza la inmortalidad potencial del mundo como nunca había ocurrido con anterioridad. Ahora, más que nunca, se hace preciso el juicio político, y es en este contexto que Arendt juzga la posible destrucción de nuestro mundo retrotrayéndose a la guerra de Troya, una guerra que no es la «continuación de la política por otros medios» (según la fórmula de Clausewitz), sino una guerra de aniquilación. Este pasaje es, en mi opinión, uno de los más memorables de todos los escritos de Arendt, y en ningún otro lugar se ejemplifica de manera más elocuente lo que ella entendía por juicio político. A través de los ojos de Homero y de Virgilio, y a través de su propio juicio, que salta de uno a otro, la guerra de Troya deviene real en su «inmensa multiplicidad», no sólo observada sino también «representada» desde todos los puntos de vista. Tanto los griegos como los romanos comprendieron que una guerra de aniquilación no tiene lugar en la política —a pesar, o quizá debido precisamente a ello, de que los griegos habían lle-

vado a cabo la guerra de Troya y que los ancestros de los romanos la habían sufrido— e inventaron dos formas de vida política que el mundo nunca había visto antes, la polis y la república, y dos conceptos de ley. En ambos casos, lo que está fuera de la ley, entendida ésta bien como límite bien como organización de alianzas, es un desierto. En ambos casos la violencia destruye lo que la ley hace posible, el mundo contenido dentro de la polis y el mundo en sentido amplio que por primera vez surgió entre pueblos antes enfrentados y ahora incorporados a la república. Dichos mundos son fuertes y difíciles de destruir, pero una vez destruidos desencadenan «procesos de destrucción» que son cualquier cosa menos imparables. El juicio de Arendt sobre la guerra de Troya en la Antigüedad no es un juicio sobre el pasado, sino sobre nuestra propia época y situación, y sobre aquello que nosotros denominamos nuestra política nacional e internacional.

Para Arendt, toda fuerza destructiva, incluso cuando es inevitable, es en sí misma antipolítica, no sólo destruye nuestras vidas sino también el mundo que hay entre ellas y que las hace humanas. Un mundo humano y humanizador no es un producto manufacturado, y ninguna parte del mismo que haya sido destruida puede ser reemplazada. Para Arendt, el mundo no es ni un producto natural ni la creación de Dios; el mundo sólo puede aparecer por medio de la política, que en su sentido más amplio ella entiende como el conjunto de condiciones bajo las cuales los hombres y las mujeres en su pluralidad, en su absoluta distinción los unos respecto de los otros, viven juntos y se aproximan entre ellos para hablar con una libertad que solamente ellos mismos pueden otorgar y garantizarse mutuamente. En palabras de Arendt:

> Solamente en la libertad de nuestro hablar los unos con los otros emerge el mundo, como eso sobre lo cual hablamos, en su objetividad y visibilidad desde todos los ángulos. Vivir en un mundo real y hablar los unos con los otros sobre él son básicamente una y la misma cosa. [...] La libertad para independizarse y emprender algo nuevo y nunca visto, o [...] la libertad para

> interactuar por medio del discurso con otros muchos y experimentar la diversidad en la que siempre consiste el mundo en su totalidad: éste era, y ciertamente ya no es, el propósito final de la política [...] algo que puede alcanzarse por medios políticos. Es más bien la sustancia y el significado de todo lo político. En este sentido, la política y la libertad son idénticas.

En el epílogo a este volumen, Arendt habla sobre un mundo-desierto metafórico, con oasis vivificantes de filosofía y de arte, de amor y de amistad. Dichos oasis están en peligro de ser arruinados por aquellos que tratan de adaptarse a las condiciones de la vida en el desierto, así como por aquellos que intentan escapar del desierto refugiándose en los oasis. En ambos casos el mundo-desierto invade y devasta los oasis de la vida privada. El desierto es una metáfora que no debería tomarse literalmente como un erial o una tierra baldía, augurada como el producto final de la expansión industrial sin freno que agota los recursos naturales de la tierra, poluciona sus océanos, eleva la temperatura de su atmósfera y destruye su capacidad para albergar vida. El desierto es una metáfora de nuestra creciente enajenación del mundo, entendiendo Arendt por ello nuestra «doble huída de la tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo».[19] Ella no está pensando, como hace en el resto de estas páginas, en una catástrofe tras la cual sólo quedarían los «vestigios» de una civilización destruida. Esto podría ocurrir rápidamente, como el resultado de una guerra termonuclear o de un nuevo movimiento totalitario que surgiese de las condiciones del desierto, las cuales son, en efecto, las más apropiadas para ello. El desierto es una metáfora para algo que *ya* existe, y en la necesidad constante de renovación, de ser «empezado de nuevo» que le pertenece al mundo, *siempre* existe. Lejos de ser causado por la vida política pública, el desierto es el resultado de su ausencia.

La metáfora de Arendt del desierto fue elegida como epílogo para esta obra porque el mal que destruye el mundo —la re-

19. *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 18.

ducción de los seres humanos plurales a un solo hombre masa—, que apareció con el bolchevismo y el nazismo y que, para Arendt, nunca ha abandonado el mundo desde entonces, constituye el trasfondo frente al cual ella escribe. Aunque el desierto no es ese mal, hoy en día, en la medida en que nos hemos ido enajenando crecientemente del mundo público, estamos bien situados para caer en el mal como quien cae en el infierno, en un espacio vacío indeterminado donde nada, ni siquiera el desierto, nos rodea, y donde no hay nada que nos señale en nuestra individualidad, bien sea para relacionarnos o para separarnos. Éste es nuestro aprieto, en el cual tan sólo las raíces que libremente seamos capaces de encontrar, en el supuesto de que tengamos el coraje para aguantar las condiciones del desierto, pueden dar lugar a un nuevo comienzo. Por analogía con el modo en que los árboles recuperan en el mundo natural la tierra árida, hundiendo sus raíces en las profundidades de la tierra, los nuevos comienzos pueden todavía transformar el desierto en un mundo humano. Las posibilidades en contra de que esto suceda son apabullantes, pero, con todo, el «milagro» de la acción está *ontológicamente* enraizado en la humanidad, no en tanto que especie única sino como una pluralidad de comienzos únicos. La promesa inherente a la pluralidad humana proporciona la que, tal vez, sea la única respuesta a la escalofriante pregunta de Arendt: «¿Por qué existe alguien y no más bien nadie?».

Hombres y mujeres políticamente reunidos en busca de un objetivo común generan poder, el cual, al contrario que la fuerza, surge de las profundidades del espacio público y lo sostiene, como dice Arendt, mientras permanezcan unidos en el discurso y la acción. En los momentos en que las instituciones de gobierno y las estructuras jurídicas han envejecido y se han erosionado, rememorar las raras ocasiones en que los seres humanos plurales han llevado a cabo y han completado acciones políticas, y volver a contar esas ocasiones en forma de historias, no tiene por qué rejuvenecer las instituciones o restaurar la autoridad de las leyes; con todo, las historias de Arendt pueden inculcar el suficiente amor por el mundo (*amor mundi*)

como para persuadirnos de que vale la pena aprovechar la posibilidad de conjurar la ruina de nuestro mundo. Sus historias no definen la acción política en términos teóricos, lo cual resulta autolimitadora, pero podrían aumentar la conciencia política de aquellos que estén atentos a ellas, y hacer de ellos, por así decirlo, mejores ciudadanos; al igual que Sócrates, quien tras dos milenios y medio todavía hace a aquellos que le prestan atención más reverentes y humanamente más receptivos al mundo tal y como se despliega ante ellos, sin definir teóricamente la reverencia.[20] Mi esperanza es que este volumen de los escritos de Arendt permita que sus lectores la tomen tan en serio como ella lo hace con ellos, pues en último término su necesidad de comprender por sí misma no puede ser escindida de nuestra necesidad de pensar y de juzgar por nosotros mismos. Sus alumnos pueden testificar que Hannah Arendt acogía favorablemente la disparidad con sus propios juicios, siempre que fuesen fruto de la reflexión, como señal de un acuerdo más general en renovar la promesa que late en el corazón de la vida política.

JEROME KOHN

20. Nadie ha percibido las inacabables ironías de Platón en los diálogos socráticos con mayor agudeza que Arendt, y en ningún lugar con mayor claridad que en el *Eutifrón*. Con la ironía en mente quizás se me pueda excusar por concebir τὸ ὅσιου *(to hosion)* como «reverencia» y «receptividad» más que como «piedad», aunque sólo sea porque las discusiones de Sócrates que involucran a los dioses —si algo es piadoso porque los dioses lo aman, o si los dioses lo aman porque es piadoso, así como la cuestión de qué deben los hombres piadosos a los dioses— son todas aporéticas.

LA PROMESA DE LA POLÍTICA

En el momento de la acción, de modo bastante molesto, resulta que, en primer lugar, *lo «absoluto», aquello que está «por encima de» los sentidos —lo verdadero, lo bueno, lo bello— no es aprehensible, pues nadie sabe concretamente qué es. Sin duda, todo el mundo tiene un concepto de ello, pero cada cual se lo representa en concreto como algo completamente distinto. En tanto que la acción depende de la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que en sus pensadores postreros desea en último término hacerse con el control de la acción, es la exigencia de una unidad que por principio resulta imposible salvo bajo una tiranía.* En segundo lugar, *que para servir a los fines de la acción cualquier cosa puede hacer las veces de absoluto, por ejemplo, la raza, la sociedad sin clases, etc. Cualquier cosa es igualmente oportuna, «todo vale». La realidad parece oponer a la acción tan poca resistencia como lo haría la más extravagante teoría que pudiese ocurrírsele a algún charlatán. Cualquier cosa es posible.* En tercer lugar, *que al aplicar lo absoluto —por ejemplo, la justicia, o lo «ideal» en general (como ocurre en Nietzsche)— a un* fin, *se hacen posibles ante todo acciones injustas y bestiales, porque el «ideal», la justicia misma, ya no existe como criterio, sino que ha devenido un fin alcanzable y producible en el mundo. En otras palabras, la consumación de la filosofía extingue la filosofía, la realización de lo «absoluto» efectivamente elimina lo absoluto del mundo. Y así, finalmente, la aparente realización del* hombre *simplemente elimina a* los hombres.

De *Diario filosófico,*
septiembre de 1951

SÓCRATES

I

Lo que dice Hegel acerca de la filosofía en general, que «la lechuza de Minerva levanta su vuelo solamente al caer el crepúsculo»,[1] es válido solamente para una filosofía de la historia, es decir, es verdadero con respecto a la historia y se corresponde con el punto de vista de los historiadores. Por supuesto, Hegel se animó a adoptar este punto de vista porque pensó que la filosofía realmente había comenzado en Grecia tan sólo con Platón y Aristóteles, quienes escribieron cuando la polis y la gloria de la historia griega tocaban a su fin. Hoy sabemos que Platón y Aristóteles fueron más bien el comienzo que la culminación del pensamiento filosófico griego, el cual había emprendido su andadura cuando Grecia hubo alcanzado o casi alcanzado su clímax. Sin embargo, sigue siendo cierto que tanto Platón como Aristóteles se convirtieron en el comienzo de la tradición filosófica occidental, y que este comienzo, en contraste con el comienzo del pensamiento filosófico griego, tuvo lugar cuando la vida política griega estaba efectivamente acercándose a su fin. En toda la tradición de pensamiento filosófico, y, particularmente, de pensamiento político, no ha habido quizá un solo factor de una importancia y con una influencia

1. Vale la pena citar al completo la frase del prefacio de Hegel a su *Filosofía del Derecho,* en la cual aparece esta famosa imagen: *Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug* («Cuando la filosofía pinta de gris sus tonos grises, entonces adquiere la forma de una vida envejecida. El gris sobre gris de la filosofía no puede ser rejuvenecido, sino solamente comprendido. La lechuza de Minerva levanta su vuelo solamente al caer el crepúsculo»). *(N. del e.)*

tan abrumadora sobre todo lo que iba a venir después como el hecho de que Platón y Aristóteles escribieran en el siglo IV, bajo el impacto de una sociedad políticamente decadente.

De este modo, el problema que surgió es el de cómo el hombre, teniendo que vivir en una polis, puede vivir al margen de la política; este problema, que guarda a veces un extraño parecido con nuestra propia época, se transformó muy rápidamente en la cuestión de cómo es posible vivir sin pertenecer a forma alguna de gobierno, esto es, bajo las condiciones de la ausencia de gobierno o, como diríamos hoy, sin Estado. Más grave incluso fue el abismo que inmediatamente se abrió entre el pensamiento y la acción, y que no ha sido cerrado desde entonces. Toda actividad pensante que no sea meramente el cálculo de los medios para obtener un fin buscado o deseado, sino que se preocupe por el sentido en su acepción más general, desempeña el papel de un «pensamiento tardío», esto es, posterior a la acción que hubiese decidido y determinado la realidad. La acción, por su lado, es relegada al terreno sin sentido de lo accidental y lo aleatorio.

II

El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de punto de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión*. A nosotros nos resulta difícil comprender la importancia de esta duda, porque «persuasión» es una traducción muy débil e ina-

decuada del antiguo *peithein*, cuya importancia política se advierte en el hecho de que Peithō, la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas. Persuadir, *peithein*, constituía la forma de discurso específicamente política, y, puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político. El discurso de Sócrates en la *Apología* es uno de sus grandes ejemplos, y es en contra de esta defensa que Platón escribe una «apología revisada» en el *Fedón*, a la cual denomina, con ironía, como «más persuasiva» (*pithanoteron*, 63b), puesto que concluye con un mito sobre el «más allá», repleto de castigos físicos y recompensas, concebido para atemorizar en vez de para simplemente persuadir al público. El argumento de Sócrates en su defensa ante los ciudadanos y jueces de Atenas había sido que su comportamiento estaba encaminado al mayor bien de la ciudad. En el *Critón* él había explicado a sus amigos que no le era posible huir, sino que en vez de ello debía sufrir la pena de muerte, debido a razones políticas. Parece que no sólo fue incapaz de persuadir a sus jueces, sino que tampoco pudo convencer a sus amigos. En otras palabras, la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política. Ésta es parte de la tragedia de la que dan testimonio los diálogos de Platón.

Estrechamente conectada con esta duda acerca de la validez de la persuasión está la furiosa denuncia por parte de Platón de la *doxa*, la opinión, que no solamente recorre como un hilo rojo sus obras políticas, sino que además llegó a ser una de las piedras angulares de su concepto de verdad. La verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *doxa*, siempre es entendida como lo contrario de la opinión. El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos. Dichos criterios, por medio de los cuales los hechos humanos pudiesen ser juzgados y el pensamiento humano pu-

diese alcanzar cierta medida de confiabilidad, se convirtieron a partir de ese momento en el impulso primario de su filosofía política e influyeron decisivamente incluso en la doctrina puramente filosófica de las ideas. No creo, como se mantiene a menudo, que el concepto de las ideas fuese primariamente un concepto de criterios y medidas, ni que su origen fuese político, pero esta interpretación se hace tanto más comprensible y justificable sobre la base de que el propio Platón fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos, esto es, para introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, donde, sin tales criterios trascendentes, todo es relativo. Tal y como el mismo Platón acostumbraba a señalar, no sabemos lo que es la grandeza absoluta, sino que únicamente experimentamos algo como más grande o más pequeño en relación con otra cosa.

La oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates. Sócrates, al fracasar en convencer a la ciudad, había mostrado que la ciudad no es un lugar seguro para el filósofo, no solamente en el sentido de que su vida no está a salvo debido a la verdad que él posee, sino también en el sentido mucho más importante de que no se puede confiar en que la ciudad preserve la memoria del filósofo. Si les fue posible a los ciudadanos condenar a Sócrates a muerte, también serían tanto más propensos a olvidarle cuando hubiese muerto. Su inmortalidad terrenal estaría a salvo solamente si los filósofos se imbuyesen de una solidaridad que les fuese propia, opuesta a la solidaridad de la polis y de sus conciudadanos. El viejo argumento en contra de los *sophoi* u hombres sabios, que aparece tanto en Aristóteles como en Platón, que afirma que no son capaces de saber qué es lo mejor para ellos mismos (el prerrequisito de la sabiduría política), que resultan ridículos cuando aparecen en el mercado y que son corrientemente objeto de mofa —como Tales, de quien se rió la campesina cuando, mirando al cielo, se cayó dentro del pozo que estaba a sus pies— fue vuelto por Platón en contra de la ciudad.

Para comprender la enormidad de la exigencia de Platón cuando defiende que el filósofo debe ser el gobernante de la ciudad debemos tener en mente estos «prejuicios» comunes que la polis tenía con respecto a los filósofos, aunque no con respecto a los artistas o a los poetas. Solamente el *sophos*, que no sabe lo que es bueno para sí mismo, puede saber aún menos qué es bueno para la polis. El *sophos*, el hombre sabio en tanto que gobernante, debe entenderse por oposición al ideal común del *phronimos*, el hombre de entendimiento, cuyas intuiciones acerca del mundo de los asuntos humanos le cualifican para el liderazgo, aunque no, por supuesto, para gobernar. No se consideraba que la filosofía, el amor por el saber, fuese en absoluto lo mismo que este tipo de penetración, la *phronēsis*. Tan sólo el hombre sabio se preocupa por asuntos que están fuera de la polis, y Aristóteles está en completo acuerdo con la opinión generalizada cuando afirma: «Anaxágoras y Tales eran sabios, pero no hombres de entendimiento. No estaban interesados por lo que es bueno para los hombres [*anthrōpina agatha*]».[2] Platón nunca negó que el objeto de interés del filósofo estaba en las cuestiones eternas, inmutables y no humanas. Pero él no estaba de acuerdo en que esto le hiciese inadecuado para desempeñar un papel político. No estaba de acuerdo con la conclusión mantenida por la polis de que el filósofo, sin interés por el bien humano, estaba en peligro constante de convertirse en un inútil.* La noción de bien (*agathos*) no tiene conexión aquí con lo que entendemos por el bien en sentido absoluto; significa exclusivamente *bueno para*, beneficioso o útil (*chrēsimon*), y resulta, por tanto, inestable y accidental, puesto que no es lo que es necesariamente, sino que puede siempre ser diferente. El reproche de que la filosofía puede privar a los ciudadanos de su aptitud personal está con-

2. *Ética a Nicómaco*, 1140 a 25-30; 1141 b 4-8.

* El vocablo «inútil» es la traducción de la expresión inglesa «good-for-nothing», literalmente «bueno para nada». Arendt pretende así establecer un contraste lo más acusado posible entre la noción del bien o lo bueno como lo útil para los hombres y la inutilidad de la actividad filosófica en relación con las cosas humanas. *(N. del t.)*

tenido implícitamente en la famosa afirmación de Pericles: *Philokaloumen met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias* (Amamos lo bello sin exageración y amamos la sabiduría sin afectación o falta de virilidad).[3] Al contrario de lo que ocurre con nuestros propios prejuicios, según los cuales la afectación y la falta de virilidad están más bien conectadas con el amor por lo bello, los griegos veían este peligro en la filosofía. La filosofía, la preocupación por la verdad desconectada de la esfera de los asuntos humanos —y no el amor por lo bello, del que se hacía gala en la polis por todas partes, en las esculturas y en la poesía, en la música y en los juegos olímpicos— expulsó a sus seguidores de la polis y los convirtió en unos inadaptados con respecto a ella. Cuando Platón reclamó el gobierno para el filósofo porque solamente él podía contemplar la idea del bien, la más alta de las esencias eternas, se opuso a la polis desde un doble fundamento: en primer lugar, afirmaba que el interés del filósofo por las cosas eternas no le hacía correr el riesgo de convertirse en algo inútil, y, en segundo lugar, declaraba que esas cosas eternas eran aún más «valiosas» que bellas. Su respuesta a Protágoras de que no es el hombre, sino un dios, la medida de todas las cosas humanas constituye solamente otra versión de la misma afirmación.[4]

La elevación por parte de Platón de la idea del bien a lo más alto en el reino de las ideas, la idea de las ideas, tiene lugar en la alegoría de la caverna y debe comprenderse en este contexto político. Esto es algo menos evidente de lo que nosotros, que hemos crecido bajo los efectos de la tradición platónica, tendemos a pensar. Obviamente, Platón se guiaba por el proverbial ideal griego, el *kalon k'agathon* (lo bello y lo bueno), y, por tanto, resulta significativo que se decidiese a favor de lo bueno en lugar de lo bello. Visto desde el punto de vista de las ideas mismas, que son definidas como aquello cuya apariencia ilumina, lo bello, que no puede usarse sino que simplemente brilla, tiene mucho más derecho a convertirse en la idea de las

3. Tucídides, 2, 40.
4. *Las leyes*, 716 c.

ideas.[5] La diferencia entre lo bueno y lo bello, no sólo para nosotros sino incluso en mayor medida para los griegos, es que lo bueno puede encontrar aplicación y tiene un elemento de utilidad en sí mismo. Únicamente si el reino de las ideas estaba iluminado por la idea del bien podía Platón hacer uso de las ideas para fines políticos y, en *Las leyes*, erigir su ideocracia, en la cual las ideas eternas se transformaron en leyes humanas.

Lo que aparece en *La República* como un argumento estrictamente filosófico había sido suscitado por una experiencia exclusivamente política —el juicio y la muerte de Sócrates— y no fue Platón, sino Sócrates, el primer filósofo en traspasar la línea trazada por la polis para el *sophos*, para el hombre que se interesa por las cosas eternas, no humanas y no políticas. La tragedia de la muerte de Sócrates descansa en un malentendido: lo que la polis no comprendió es que Sócrates no afirmaba ser un *sophos*, un hombre sabio. Al dudar de que la sabiduría estuviese al alcance de los mortales, Sócrates comprendió la ironía del oráculo délfico que afirmaba que él era el más sabio de todos los hombres: el hombre que sabe que los hombres no pueden ser sabios es el más sabio de todos. La polis no le creyó, y le exigió que admitiese que él, como todos los *sophoi*, era políticamente inútil. Pero en tanto que filósofo realmente él no tenía nada que enseñar a sus conciudadanos.

El conflicto entre el filósofo y la polis había llegado a un punto álgido a causa de que Sócrates le había hecho nuevas demandas a la filosofía, precisamente porque afirmaba no ser sabio. Y fue en este contexto en el que Platón diseñó su tiranía de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna, con respecto a la cual los hombres no pueden ser persuadidos. Lo que se hizo evidente en

5. Para un desarrollo de esta cuestión, véase *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, págs. 225-226 y n. 65 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 246). *(N. del e.)*

la experiencia socrática fue que únicamente la posesión del gobierno podría asegurar al filósofo esa inmortalidad terrenal que la polis debía asegurar a todos sus ciudadanos. Pues, mientras que los pensamientos y las acciones de todos los hombres estaban amenazados por su propia inestabilidad inherente y la falta de memoria humana, los pensamientos del filósofo se hallaban expuestos a un olvido deliberado. Por tanto, la misma polis que garantizaba a sus habitantes una inmortalidad y una estabilidad a la cual nunca podrían aspirar por sí mismos, constituía una amenaza y un peligro para la inmortalidad del filósofo. Es cierto que el filósofo, en su interacción con las cosas eternas, sentía en menor grado que cualquier otro la necesidad de una inmortalidad terrenal. Con todo, esta eternidad, que suponía algo más que la inmortalidad terrenal, entró en conflicto con la polis desde el mismo momento en que el filósofo pretendió llamar la atención de sus conciudadanos sobre sus propios asuntos. Tan pronto como el filósofo sometió su verdad, la reflexión sobre lo eterno, a la polis, se convirtió inmediatamente en una opinión entre opiniones. Perdió su cualidad distintiva, pues no existe una seña de autenticidad que, de modo visible, demarque los dominios de la verdad y de la opinión. Ocurre aquí como si lo eterno se convirtiese en algo temporal desde el mismo momento en que se lo pone en el espacio entre los hombres, de modo que la propia discusión acerca de ello con los demás ya amenaza la existencia del terreno en el cual se mueven los amantes de la sabiduría.

En el proceso de elucidación de las implicaciones del juicio de Sócrates, Platón llegó simultáneamente a su concepto de verdad como lo contrario de la opinión y a su noción de una forma de discurso específicamente filosófica, el *dialegesthai*, como lo opuesto a la persuasión y a la retórica. Aristóteles adopta estas distinciones y oposiciones como una cuestión de hecho cuando comienza su *Retórica* (la cual pertenece a sus escritos políticos con tanto derecho como su *Ética*) con la afirmación: *Hē rhētorikē estin antistrophos tē dialektikē* (El arte de la persuasión [y, por tanto, el arte político del discurso] es la contrapartida del arte de la dialéctica [el arte del discurso filo-

sófico]).[6] La principal diferencia entre persuasión y dialéctica es que la primera siempre se dirige a una multitud *(peithein ta plēthē)* mientras que la dialéctica solamente es posible en un diálogo entre dos. El error de Sócrates fue dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, siendo ésta la razón de que no pudiese persuadirles. Por otro lado, puesto que respetaba las limitaciones inherentes a la persuasión, su verdad se convirtió en una opinión entre otras opiniones, sin más valor que las no verdades de sus jueces. Sócrates insistió en discutir el asunto con sus jueces del mismo modo en que acostumbraba a hablar sobre todo género de cosas con este o aquel ciudadano ateniense o con sus propios discípulos, y creyó que así podría llegar a algún tipo de verdad y persuadir a los demás de ella. Sin embargo, la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones,[7] y sólo la persuasión tiene en cuenta a la multitud y sabe cómo tratar con ella. Para Platón, persuadir a la multitud significa imponer la opinión propia a las opiniones de los demás; de este modo, la persuasión no es lo opuesto al gobierno por violencia, sino únicamente otra forma del mismo. Los mitos de un «más allá», con los cuales concluye Platón todos sus diálogos políticos a excepción de *Las leyes*, no son ni verdad ni mera opinión; están concebidos como narraciones para infundir miedo, es decir, en un intento de usar la violencia sólo por medio de las palabras. Pudo prescindir de un mito final en *Las leyes* porque las prescripciones detalladas y el aún más detallado catálogo de castigos hacen innecesaria la violencia de las meras palabras.

Aunque es más que probable que Sócrates fuese el primero en hacer uso del *dialegesthai* (hablar por extenso sobre algo con alguien) sistemáticamente, probablemente él no lo consideraba como lo opuesto o la contrapartida a la persuasión, y es evidente que no oponía los resultados de esta dialéctica a la *doxa*, a la opinión. Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei*

6. *Retórica*, 1354 a I.
7. *Fedro*, 260 a.

moi, esto es, de «lo que me parece a mí». Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos*, lo probable, los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, la verdad única, por un lado, y de las falsedades sin límite, las *falsa infinita*, por el otro), sino sobre la comprensión del mundo «tal y como se me muestra a mí». Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, «común a todos») u «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones)— «tanto tú como yo somos humanos».

La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es. Declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás. Para los griegos éste era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar, donde ni se es visto ni se es oído por los demás. (De hecho, la familia, la mujer y los hijos, además de los esclavos y los sirvientes, no eran reconocidos como completamente humanos). En la vida privada se permanece oculto y no se puede ni aparecer ni brillar, y, consecuentemente, allí no es posible ninguna *doxa*. Sócrates, que rechazaba los cargos públicos y el honor, nunca se retiró a esta vida privada sino que, al contrario, se movía por el mercado, en el seno mismo de estas *doxai*, de estas opiniones. Lo que Platón llamó más adelante *dialegesthai* el propio Sócrates lo denominó mayéutica, el arte de la comadrona: él quería ayudar a los demás a dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera, a encontrar la verdad en sus *doxai*.

Este método encontraba su significación en una doble convicción: todo hombre posee su propia *doxa*, su propia apertura

al mundo, y, por tanto, Sócrates debe siempre comenzar haciendo preguntas, no puede saber de antemano qué tipo de *dokei moi*, de «me parece a mí», posee el otro. Debe asegurarse de la posición del otro en el mundo común. Con todo, de igual modo que nadie puede conocer de antemano la *doxa* del otro, así tampoco nadie puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión. Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia. Si nos adherimos a su propia metáfora de la mayéutica podríamos decir: Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad. El método para hacerlo es el *dialegesthai*, hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica pone de relieve la verdad *no* destruyendo la *doxa* u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*. El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su «tábano», no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar sus *doxai*, que componían la vida política de la cual también él formaba parte. Para Sócrates, la mayéutica era una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad, cuyos frutos no podían ser valorados en función del resultado, de llegar a esta o a aquella verdad general. Por tanto, los primeros diálogos de Platón se hallan todavía insertos de modo obvio en una tradición socrática en la medida en que acaban sin una conclusión, sin un resultado. Haber examinado algo mediante el discurso, haber hablado sobre algo, sobre la *doxa* de algún ciudadano, parecía ser resultado suficiente.

Resulta obvio que esta clase de diálogo, que no precisa de una conclusión para ser significativo, es más apropiado y es más frecuente cuando se comparte entre amigos. En efecto, la amistad consiste en gran medida en hablar sobre algo que los amigos tienen en común. Al hablar sobre lo que hay entre ellos, eso mismo se hace aún más común a ellos. No sólo obtiene su articulación específica, sino que también se desarrolla

y expande y, finalmente, en el curso del tiempo y de la vida, comienza a constituir un pequeño mundo en sí mismo que se comparte en la amistad. En otras palabras, Sócrates había intentado, políticamente hablando, crear lazos de amistad entre la ciudadanía ateniense, y éste era efectivamente un propósito bastante comprensible en una polis cuya vida consistía en una competición intensa y sin descanso de todos contra todos, en un *aei aristeuein*, en un andar demostrando continuamente que se es el mejor de todos. La comunidad estaba bajo constante amenaza debido a este espíritu agonal, que finalmente llevaría a las ciudades-Estado griegas a la ruina al hacer casi imposible las alianzas entre ellas y al envenenar la vida ciudadana dentro de la polis con la envidia y el odio mutuos (la envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia). Dado que lo común del mundo político se constituía únicamente dentro de los muros de la ciudad y de los límites de sus leyes, ese rasgo común no se percibía ni se experimentaba en las relaciones entre los ciudadanos, como tampoco en el mundo que yace *entre* ellos, común a todos, si bien se mostraba de modo distinto a cada hombre. Si hacemos uso de la terminología de Aristóteles para comprender mejor a Sócrates —y buena parte de la filosofía política de Aristóteles, especialmente aquella que se encuentra en oposición explícita a Platón, se retrotrae a Sócrates— podríamos citar esa sección de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles afirma que una comunidad no está formada por seres iguales sino, al contrario, por individuos diferentes y desiguales. La comunidad nace a través de la igualación, la *isasthēnai*.[8] Esta igualación tiene lugar en todos los intercambios, por ejemplo entre el médico y el agricultor, y se basa en el dinero. La igualación política, no económica, es la amistad, la *philia*. El hecho de que Aristóteles considere la amistad por analogía con la necesidad y el intercambio está relacionado con el materialismo inherente a su filosofía política, esto es, con su convicción de que la política es necesaria en último término debido a las necesidades de la vida de las que los hom-

8. *Ética a Nicómaco*, 1133 a 14.

bres luchan por liberarse. Del mismo modo que comer no es vivir, sino la condición para poder vivir, así también el vivir juntos en la polis no constituye la vida buena, sino su condición material. Así pues, en el fondo él considera la amistad desde el punto de vista del ciudadano individual, no desde el punto de vista de la polis: la justificación suprema de la amistad es que «nadie elegiría vivir sin amigos incluso aunque poseyese todos los demás bienes».[9] Por supuesto, la igualación a través de la amistad no significa que los amigos se identifiquen o se hagan iguales el uno al otro, sino más bien que lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyan una comunidad. Lo que la amistad logra es esta comunidad, y resulta obvio que esta igualación tiene como contrincante a la siempre creciente diferenciación entre los ciudadanos que es inherente a una vida agonal. Aristóteles concluye que es la amistad y no la justicia (como mantenía Platón en *La República*, el gran diálogo sobre la justicia) lo que parece constituir el vínculo de las comunidades. Para Aristóteles, la amistad es más importante que la justicia, porque la justicia no se hace ya necesaria entre amigos.[10]

El elemento político contenido en la amistad es que en el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro. Más que como un amigo al nivel personal, el amigo comprende cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro, quien como persona permanece siempre desigual o distinto. Este tipo de comprensión —ver el mundo (tal y como decimos hoy en día, de modo más bien trillado) desde el punto de vista del otro— es el tipo de conocimiento político por excelencia. Si quisiésemos definir en términos tradicionales la virtud prominente del hombre de Estado, podríamos afirmar que consiste en comprender el mayor número posible y la mayor variedad de realidades —no de puntos de vista subjetivos, los cuales desde luego también se dan, aunque aquí no nos conciernan— tal y como dichas

9. *Ética a Nicómaco*, 1155 a 5.
10. *Ética a Nicómaco*, 1155 a 20-30.

realidades se muestran en las diversas opiniones de los ciudadanos; y, al mismo tiempo, en ser capaz de establecer una comunicación entre los ciudadanos y sus opiniones, de tal modo que lo común de este mundo se haga evidente. Si tal comprensión —y la acción inspirada en ella— debiesen tener lugar sin la ayuda del hombre de Estado, entonces sería un prerrequisito para cada ciudadano expresarse lo suficientemente bien como para mostrar su opinión en lo que tiene de verdad y, por tanto, comprender a sus conciudadanos. Sócrates parece haber creído que la función política del filósofo era ayudar a establecer este tipo de mundo común, construido sobre el entendimiento en la amistad, para el cual no se precisa ningún gobierno.

Con este propósito, Sócrates se apoyó en dos ideas, la primera contenida en la sentencia del Apolo délfico, *gnōthi sauton*, «conócete a ti mismo», y la segunda expuesta por Platón (y con ecos en Aristóteles): «Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo, estar en desacuerdo conmigo mismo».[11] Esta última es la afirmación clave de la convicción socrática de que la virtud se puede enseñar y aprender.

A juicio de Sócrates, el «conócete a ti mismo» délfico quería decir: sólo mediante el conocimiento de lo que me parece a mí —solamente a mí y, por tanto, como algo que permanece para siempre relacionado con mi propia existencia concreta— puedo de algún modo entender la verdad. La verdad absoluta, que sería la misma para todos los hombres y, por tanto, desconectada, independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales. Para los mortales lo que importa es hacer verídica a la *doxa*, ver una verdad en cada *doxa* y hablar de tal modo que la verdad de la propia opinión se le revele a uno mismo y a los demás. A este nivel, el socrático «sólo sé que no sé nada» no significa más que: sé que no tengo la verdad para todos; no puedo conocer la verdad del otro sino preguntándole y, así, familiarizarme con su *doxa*, que se le revela de un modo distinto al de todos los demás. En su estilo perpetuamente equívoco, el oráculo délfico honraba a Sócrates

11. *Gorgias*, 482 c.

como el más sabio de todos los hombres porque había aceptado las limitaciones de la verdad para los mortales, sus limitaciones a través del *dokein*, del aparecer, y porque, al mismo tiempo y en oposición a los sofistas, había descubierto que la *doxa* no es ni ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria sino, por el contrario, aquello a lo cual está adherida invariablemente la verdad. Si la quintaesencia de las enseñanzas de los sofistas consistía en el *dyo logoi*, en la insistencia en que cada asunto puede exponerse de dos modos distintos, entonces Sócrates fue el sofista más grande de todos, pues él pensaba que hay, o que debería haber, tantos *logoi* diferentes como hombres existen, y que todos estos *logoi* juntos forman el mundo humano, en tanto que los hombres viven juntos en el modo del discurso.

Para Sócrates, el principal criterio del hombre que comunica verazmente su propia *doxa* es «estar de acuerdo con uno mismo»: no contradecirse a sí mismo y no decir cosas contradictorias, que es lo que la mayoría de la gente hace y, aun así, lo que todos nosotros tememos hacer. El miedo a la contradicción surge del hecho de que cada uno de nosotros, «siendo uno solo», puede al mismo tiempo hablar consigo mismo (*eme emautō*) como si fuese dos. Puesto que soy ya un dos-en-uno, al menos cuando intento pensar, puedo experimentar a un amigo, para emplear la definición de Aristóteles, como «otro sí mismo» (*heteros gar autos ho philos estin*). Únicamente alguien que ha pasado por la experiencia de hablar consigo mismo puede ser un amigo, puede adquirir otro sí mismo. La condición aquí es que sea uno consigo mismo, que esté de acuerdo consigo mismo (*homognōmonei heautō*), pues alguien que se contradice a sí mismo no es de confianza. La facultad del discurso y el hecho de la pluralidad humana se corresponden el uno con la otra, no sólo en el sentido de que empleo las palabras para comunicarme con aquellos con los cuales comparto el mundo, sino en el sentido aún más importante de que hablando conmigo mismo vivo junto a mí mismo.[12]

12. *Ética a Nicómaco*, 1166 a 10-15; 1170 b 5-10.

El principio de contradicción, sobre el cual Aristóteles fundó la lógica occidental, se puede retrotraer a este descubrimiento fundamental de Sócrates. En tanto que soy uno no me contradeciré a mí mismo, pero puedo contradecirme a mí mismo porque en el pensamiento soy dos-en-uno; por tanto, no solamente vivo con los otros, en tanto que uno, sino también conmigo mismo. El miedo a la contradicción es parte integrante del miedo a dividirse, a no permanecer siendo uno, y ésta es la razón de que el principio de contradicción pudiese convertirse en la regla fundamental del pensamiento. Y ésta es también la razón de que la pluralidad de los hombres nunca pueda abolirse enteramente y de que la huida del filósofo del reino de la pluralidad siempre permanezca como una ilusión: incluso si viviese totalmente por mí mismo, en tanto que estoy vivo viviría en la condición de la pluralidad. Tengo que tolerarme a mí mismo, y en ningún lugar se muestra más claramente este yo-conmigo-mismo que en el pensamiento puro, el cual es siempre un diálogo entre los dos del dos-en-uno. El filósofo, quien, tratando de escapar de la condición humana de la pluralidad, emprende esta huida a la soledad absoluta, está abocado más radicalmente que ningún otro a esta pluralidad inherente a todo ser humano, puesto que es la compañía con los otros lo que, al sacarme del diálogo del pensamiento, me hace uno de nuevo: un ser humano singular y único, que habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás.

Aquello hacia lo que Sócrates apuntaba (y que la teoría aristotélica de la amistad explica mejor que ninguna otra) es que vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía de uno mismo. La enseñanza de Sócrates tenía este significado: sólo aquel que sabe cómo vivir consigo mismo es apto para vivir con los demás. El sí mismo es la única persona de la cual no puedo separarme, la única que no puedo abandonar y a la cual estoy unido sin remisión. Por tanto, «es mucho mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que *siendo uno solo* estar en desacuerdo conmigo mismo». La ética, no menos que la lógica, halla su origen en esta afirmación, pues la concien-

cia, en su sentido más general, se basa también en el hecho de que puedo estar en acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo, y eso significa que no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo. Esta posibilidad tiene una gran relevancia para la política, si entendemos la polis (del modo que la entendían los griegos) como el espacio público-político en el cual los hombres alcanzan su humanidad plena, su plena realidad como hombres, no sólo porque *son* (como ocurre en la privacidad del hogar), sino también porque *aparecen*. Hasta qué punto comprendieron los griegos la plena realidad como la realidad de esta apariencia, y hasta qué punto tenía importancia para las cuestiones específicamente morales, lo podemos calibrar a partir de la pregunta recurrente en los diálogos políticos de Platón acerca de si un acto bueno o un acto justo es tal «incluso si permanece desconocido y oculto ante los hombres y los dioses». En efecto, esta pregunta resulta decisiva con respecto al problema de la conciencia en un contexto puramente secular, en ausencia de fe en un Dios omnisciente y omnipresente que emitirá un veredicto final sobre la vida en la Tierra. Es la pregunta de si la conciencia puede existir en una sociedad secular y desempeñar algún papel en una política secular. Y es también la cuestión de si la moralidad como tal posee alguna realidad terrenal. La respuesta de Sócrates está contenida en su tantas veces repetida recomendación: «Sé tal y como te gustaría aparecer ante los demás», es decir, aparece ante ti mismo tal y como te gustaría aparecer ante los demás. Puesto que incluso cuando estás solo no estás completamente solo, tú por ti mismo puedes y debes testificar acerca de tu propia realidad. O, para expresarlo de un modo más socrático —pues, aunque Sócrates descubrió la conciencia, no disponía aún de un nombre para ella— la razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te vería, es que no puedes querer bajo ningún concepto vivir junto a un asesino. Al cometer un asesinato estarías en compañía de un asesino para el resto de tu vida.

Además, mientras estoy inmerso en el diálogo solitario, en el cual me hallo estrictamente a solas, no estoy del todo separado

de esa pluralidad que es el mundo de los hombres y que denominamos, en su sentido más general, humanidad. Esta humanidad o, más bien, esta pluralidad, está ya indicada en el hecho de que soy un dos-en-uno. («Uno es uno y solamente uno, y siempre lo será» es cierto únicamente con respecto a Dios.) Los hombres no sólo existen de modo plural como todos los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos. Con todo, el sí mismo con el cual estoy unido en la soledad nunca puede adquirir esa misma forma definida y única o esa distinción que el resto del mundo posee para mí; más bien, este sí mismo permanece siempre mutable y de alguna manera equívoco. Es bajo la forma de esta mutabilidad y de esta equivocidad que este sí mismo me representa, mientras estoy solo, a todos los hombres, a la humanidad de todos los hombres. Lo que espero que otras personas hagan —y esta expectativa es anterior a todas las experiencias y sobrevive a todas ellas— está en gran medida determinado por las siempre cambiantes potencialidades del sí mismo junto al cual vivo. En otras palabras, un asesino no está condenado solamente a estar en compañía permanente de su sí mismo asesino, sino que verá a todos los demás a través de la imagen de su propia acción. Vivirá en un mundo de asesinos potenciales. No es su propio acto aislado lo políticamente relevante, o incluso el deseo de cometerlo, sino esta *doxa* suya, el modo en que el mundo se le aparece y que es parte de la realidad política en la que vive. En este sentido, y en la medida en que siempre vivimos con nosotros mismos, todos cambiamos el mundo humano constantemente, para mejor o para peor, incluso cuando no actuamos en absoluto.

Para Sócrates, que estaba firmemente convencido de que nadie puede en modo alguno querer vivir con un asesino o en un mundo de asesinos potenciales, aquel que mantenga que un hombre puede ser feliz y ser un asesino con la única condición de que nadie lo sepa se halla en un doble desacuerdo consigo mismo: realiza una afirmación autocontradictoria y se muestra dispuesto a vivir junto a alguien con el cual no puede estar de acuerdo. Este doble desacuerdo, la contradicción lógica y la mala conciencia ética, constituía todavía para Sócrates uno y

el mismo fenómeno. Ésa es la razón de que él pensase que la virtud puede enseñarse o, para decirlo de un modo menos trillado, la conciencia de que el hombre es al mismo tiempo un ser pensante y actuante —esto es, alguien cuyos pensamientos acompañan a sus actos de modo invariable e ineluctable— es lo que hace mejores a los hombres y a los ciudadanos. La asunción subyacente a esta enseñanza es el pensamiento y no la acción, porque solamente en el pensamiento puede realizarse el diálogo del dos-en-uno.

Para Sócrates, el hombre no es todavía un «animal racional», un ser dotado con la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *logos*, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega. Lo que Sócrates añadió a esta identidad fue el diálogo del yo consigo mismo como condición primaria del pensamiento. La relevancia política del pensamiento de Sócrates consiste en la afirmación de que la soledad, que antes y después de Sócrates era considerada la prerrogativa y el *habitus* profesional del filósofo en exclusiva, y que era naturalmente sospechosa para la polis de ser antipolítica, es, por el contrario, la condición necesaria para el buen funcionamiento de la polis, una mejor garantía que las reglas de comportamiento forzadas por las leyes y el miedo al castigo.

Aquí también debemos volver a Aristóteles si queremos encontrar un débil eco de Sócrates. Aparentemente en respuesta a la sentencia de Protágoras *anthrōpos metron pantōn chrēmatōn* («El hombre es la medida de todas las cosas humanas» o, literalmente, «de todas las cosas que usan los hombres») y, como hemos visto, en respuesta al rechazo de Platón basado en la afirmación de que la medida de todas las cosas es un *theos*, un dios, lo divino tal y como aparece en las ideas, Aristóteles afirma: *Estin hekastou metron hē aretē kai agathos* (La medida para todos es la virtud y el hombre bueno).[13] El criterio es lo que los hombres

13. *Ética a Nicómaco*, 1176 a 17.

son en sí mismos cuando actúan, y no algo externo como las leyes o sobrehumano como las ideas.

Nadie puede dudar de que una enseñanza tal estuvo y siempre estará en cierto conflicto con la polis, que debe exigir respeto a las leyes con independencia de la conciencia personal, y Sócrates conocía perfectamente bien la naturaleza de este conflicto cuando se refería a sí mismo como un tábano. Por otro lado, nosotros, que hemos pasado por la experiencia de la organización totalitaria de las masas, cuya principal preocupación es eliminar toda posibilidad de soledad —excepto en la forma inhumana del confinamiento solitario— podemos testimoniar sin dificultad que si no se garantiza una mínima posibilidad de estar a solas con uno mismo, serán abolidas no sólo las formas seculares de conciencia, sino también todas las formas religiosas. El hecho frecuentemente observado de que la conciencia misma dejó de funcionar bajo las condiciones de la organización política totalitaria, y ello independientemente del miedo y el castigo, se explica sobre esta base. Ningún hombre puede mantener su conciencia intacta si no puede actualizar este diálogo consigo mismo, es decir, si carece de la soledad requerida para cualquier forma de pensamiento.

Sin embargo, Sócrates también entró en conflicto con la polis de otro modo menos obvio, al parecer sin darse cuenta de este aspecto de la cuestión. La búsqueda de la verdad en la *doxa* parece conducir al resultado catastrófico de que la *doxa* es destruida por completo, o de que lo que aparecía se presenta como una ilusión. Esto, se recordará, es lo que le pasó al rey Edipo, cuyo mundo entero, la realidad de su reinado, se hizo añicos cuando comenzó a mirar en su interior. Tras descubrir la verdad, Edipo se queda sin *doxa* alguna, en sus múltiples significados de opinión, esplendor, fama y mundo propio. La verdad, por tanto, puede destruir la *doxa*, puede destruir la verdad específicamente política de los ciudadanos. De modo similar, por lo que sabemos de la influencia de Sócrates, resulta obvio que muchos de sus oyentes deben de haberse marchado no con una opinión más verdadera, sino con ninguna opinión en absoluto. El carácter no conclusivo de muchos de los

diálogos platónicos, antes mencionado, puede verse también bajo esta luz: todas las opiniones son destruidas, pero no se aporta ninguna verdad en su lugar. Y, ¿no admitía el propio Sócrates que él no tenía ninguna *doxa* propia, que era «estéril»? Sin embargo, ¿no era quizá esta misma esterilidad, esta falta de opinión, también un prerrequisito de la verdad? Como quiera que sea, Sócrates, a pesar de toda su insistencia en no poseer ninguna verdad especial y enseñable, debió de algún modo aparecer en su momento como un experto en la verdad. El abismo entre la verdad y la opinión, que a partir de aquel momento iba a separar al filósofo de todos los demás hombres, no se había abierto todavía, pero estaba ya apuntado o, más bien, presagiado, en la figura de este hombre que, dondequiera que fuese, intentaba hacer más veraz a todo el mundo a su alrededor, y a él mismo en primer lugar.

Para decirlo de otro modo, el conflicto entre la filosofía y la política, entre el filósofo y la polis, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la polis. Este conflicto se hizo tanto más agudo en tanto que su intento coincidió (aunque probablemente no fuese mera coincidencia) con el rápido declive en la vida política ateniense durante los treinta años que separan la muerte de Pericles del juicio de Sócrates. El conflicto terminó con la derrota de la filosofía: sólo a través de la conocida *apolitia*, la indiferencia y el desprecio por el mundo de la ciudad, tan característica de toda la filosofía posplatónica, pudo el filósofo protegerse de las sospechas y las hostilidades del mundo que le rodeaba. Con Aristóteles comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad, y ello no solamente en el sentido de que la filosofía no tenga una tarea específica en el terreno político, sino en el sentido mucho más importante de que el filósofo tiene menos responsabilidad hacia ella que cualquiera de sus conciudadanos; el modo de vida del filósofo es distinto. Mientras que Sócrates aún obedeció a las leyes que le habían condenado, por erróneas que fuesen, porque se sentía responsable de la ciudad, Aristóteles, cuando se halló en peligro de un juicio

similar, dejó Atenas inmediatamente y sin ningún arrepentimiento. Se le atribuye la afirmación de que los atenienses no pecarían dos veces contra la filosofía. Lo único que los filósofos desearon desde entonces con respecto a la política fue que se les dejase en paz, y lo único que exigían del gobierno era protección para su libertad de pensamiento. Si esta huída de los filósofos de la esfera de los asuntos humanos se debiese exclusivamente a las circunstancias históricas, resultaría más que dudoso que sus resultados inmediatos —la separación del hombre de pensamiento y del hombre de acción— hubiesen podido cimentar nuestra tradición de pensamiento político, que ha sobrevivido durante dos milenios y medio a las más variopintas experiencias políticas y filosóficas sin que su fundamento fuese puesto en cuestión. La verdad es, más bien, que tanto en la persona como en el juicio de Sócrates apareció una contradicción diferente y mucho más honda entre la filosofía y la política de lo que se pone de manifiesto a través de las propias enseñanzas de Sócrates tal y como nosotros las conocemos.

Parece demasiado obvio, casi una banalidad, y a pesar de todo se suele olvidar, que toda filosofía política expresa en primer lugar la actitud del filósofo hacia los asuntos de los hombres, los *pragmata tōn anthrōpōn,* a los cuales él también pertenece, y que esta misma actitud implica y expresa la relación entre la experiencia específicamente filosófica y nuestra experiencia cuando nos movemos entre los hombres. Resulta igualmente obvio que toda filosofía política parece afrontar a primera vista la alternativa de o bien interpretar la experiencia filosófica con categorías que deben su origen al dominio de los asuntos humanos o, por el contrario, reclamar la prioridad de la experiencia filosófica y juzgar toda política bajo su luz. En el último caso, la mejor forma de gobierno sería un estado de cosas en el cual los filósofos tienen la máxima oportunidad para filosofar, es decir, uno en el que todo el mundo se adapte a los criterios que con mayor probabilidad van a promover las mejores condiciones para ello. Sin embargo, el hecho mismo de que de entre todos los filósofos sólo Platón se atreviese a diseñar una comunidad exclusivamente desde el punto de vista

del filósofo y que, hablando en términos prácticos, este diseño nunca fuese tomado con demasiada seriedad, ni siquiera por parte de los filósofos, indica que existe otro aspecto en esta cuestión. El filósofo, aunque percibe algo que es más que humano, que es divino (*theion ti*), sigue siendo un hombre, de modo que el conflicto entre la filosofía y los asuntos de los hombres es en último término un conflicto dentro del propio filósofo. Es este mismo conflicto el que Platón conceptualizó y generalizó como un conflicto entre el cuerpo y el alma: mientras que el cuerpo habita la ciudad de los hombres, eso divino que la filosofía percibe es visto por algo en sí mismo divino —el alma— que de algún modo está separado de los asuntos humanos. Cuanto más se convierte el filósofo en un verdadero filósofo, más se separa de su cuerpo, y, puesto que dicha separación, en tanto que esté vivo, no se puede lograr de un modo real, intentará hacer lo que todo ciudadano libre en Atenas hacía con objeto de separarse y de liberarse de las necesidades de la vida: gobernará su cuerpo del mismo modo que un dueño gobierna a sus esclavos. Si el filósofo alcanzara el gobierno de la ciudad, no le haría a sus habitantes más que lo que él ya le ha hecho a su cuerpo. Su tiranía estará justificada tanto en el sentido del mejor gobierno como en el sentido de la legitimidad personal, esto es, por su obediencia previa, en tanto que hombre mortal, a los mandatos de su alma, en tanto que filósofo. Todas nuestras afirmaciones actuales acerca de que solamente aquellos que saben obedecer están capacitados para mandar, o que solamente aquellos que saben cómo gobernarse a sí mismos pueden gobernar legítimamente sobre los demás, hunden sus raíces en esta relación entre la política y la filosofía. La metáfora platónica de un conflicto entre cuerpo y alma, construida originalmente para expresar el conflicto entre la filosofía y la política, tuvo un impacto tan grande en nuestra historia religiosa y espiritual que eclipsó la experiencia de base de la cual surgió, del mismo modo que la misma división platónica del hombre en dos ensombreció la experiencia original del pensamiento como diálogo del dos-en-uno, el *eme emautō*, que es la raíz misma de todo ese tipo de divisiones. Esto no

quiere decir que el conflicto entre la filosofía y la política pudiese ser resuelto sin complicaciones mediante alguna teoría acerca de la relación entre cuerpo y alma, sino que nadie después de Platón había sido tan consciente como lo fue él del origen político del conflicto, ni intentó expresarlo en unos términos tan radicales.

Platón mismo describía la relación entre la filosofía y la política en los términos de la actitud del filósofo hacia la polis. La descripción tiene lugar en la parábola de la caverna, que constituye el centro de su filosofía política, así como el de *La República*. La alegoría, a través de la cual Platón pretende aportar una especie de biografía resumida del filósofo, se desarrolla en tres etapas, designando a cada una de ellas un punto de inflexión, un cambio de rumbo, y formando las tres juntas esa *periagōgē holēs tēs psychēs*, ese giro radical del ser humano en su totalidad que para Platón constituye la formación misma del filósofo. El primer giro tiene lugar en la propia caverna; el futuro filósofo se libera de los grilletes que encadenan «las piernas y los cuellos» de los habitantes de la caverna de tal manera que «solamente pueden ver lo que está ante ellos», con sus ojos pegados a una pared en la cual se proyectan sombras e imágenes de las cosas. Cuando se gira por primera vez, ve en la parte trasera de la caverna un fuego artificial que ilumina los objetos en el interior de la cueva tal y como son de verdad. Si quisiésemos hacer una interpretación de la narración diríamos que esta primera *periagōgē* es la del científico que, no contento con lo que dice la gente sobre los objetos, «se vuelve» para averiguar cómo son las cosas en sí mismas, con independencia de las opiniones mantenidas por la multitud. Para Platón, las sombras de la pared eran las distorsiones de la *doxa*, y pudo emplear metáforas extraídas exclusivamente del sentido de la vista y de la percepción visual porque la palabra *doxa*, de modo distinto a nuestra palabra «opinión», posee una fuerte connotación sensorial referida a lo visible. Las imágenes de la pantalla en las cuales los habitantes de la caverna fijan su mirada son sus *doxai*, las cosas que se les muestran y cómo se les muestran. Si quieren mi-

rar a las cosas tal y como son de verdad deben girarse, es decir, cambiar su posición, porque, como vimos antes, toda *doxa* depende de y se corresponde con la posición de cada cual en el mundo.

Un punto de inflexión mucho más decisivo en la biografía del filósofo acontece cuando este aventurero solitario no se contenta con el fuego en la caverna y con los objetos que ahora aparecen tal y como son, sino que desea averiguar de dónde proviene este fuego y cuáles son las causas de las cosas. De nuevo se gira y encuentra una salida al exterior de la caverna, una escalera que le conduce al cielo claro, un paisaje sin cosas u hombres. Aquí aparecen las ideas, las esencias eternas de las cosas perecederas y de los hombres mortales iluminadas por el sol, la idea de las ideas, que capacita al observador para ver y a las ideas para brillar. Éste es ciertamente el clímax en la biografía del filósofo, y es aquí donde comienza la tragedia. Siendo todavía un hombre mortal, él no pertenece a este lugar y no puede permanecer en él, sino que debe retornar a la caverna como a su hogar terrenal, y, sin embargo, ya no se siente en la caverna como en su casa.

Cada uno de estos virajes ha estado acompañado de una pérdida del sentido y la orientación. Los ojos acostumbrados a las apariencias sombrías proyectadas en la pared se ciegan con el fuego de la parte trasera de la caverna. Una vez adaptados a la débil luz del fuego artificial, los ojos son cegados por la luz del sol. Pero lo peor de todo es la pérdida de orientación que recae sobre esos ojos una vez acostumbrados a la luz brillante bajo el cielo de las ideas, y que ahora deben encontrar su camino en la oscuridad de la cueva. Por qué los filósofos no son capaces de saber qué es bueno para ellos mismos —y cómo están alienados respecto de los asuntos humanos— se capta en esta metáfora: ya no pueden ver en la oscuridad de la cueva, han perdido su sentido de la orientación, han perdido lo que nosotros llamaríamos su sentido común. Cuando vuelven e intentan contar a los habitantes de la caverna que han estado fuera de ella, lo que dicen no tiene ningún sentido; para los habitantes de la cueva, cualquier cosa que ellos digan les suena

como si el mundo estuviese «cabeza abajo» (Hegel). El filósofo que regresa está en peligro porque ha perdido el sentido común necesario para orientarse en un mundo común a todos y, además, porque lo que alberga en sus pensamientos contradice el sentido común del mundo.

Forma parte de los aspectos desconcertantes en la alegoría de la caverna que Platón describa a sus ocupantes como paralizados y encadenados frente a una pared, sin posibilidad alguna de hacer nada o de comunicarse los unos con los otros. En efecto, las dos palabras políticamente más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción (*lexis* y *praxis*) llaman la atención por su ausencia en toda esta historia. La única ocupación de los habitantes de la caverna es mirar la pared; obviamente aman el mirar por sí mismos, con independencia de toda necesidad práctica.[14] En otras palabras, los habitantes de la caverna son descritos como hombres ordinarios, pero también en función de esa cualidad que comparten con los filósofos: Platón los representa como filósofos en potencia, ocupados en la oscuridad y la ignorancia con lo único a lo que atiende el filósofo en la claridad y el conocimiento pleno. Así, la alegoría de la caverna está diseñada no tanto para describir el aspecto de la filosofía desde el punto de vista de la política como para describir el aspecto de la política, del terreno de los asuntos humanos, desde el punto de vista de la filosofía. Y el propósito es descubrir en el terreno de la filosofía aquellos criterios que son apropiados para una ciudad formada, sin duda, por habitantes de la caverna, pero, al mismo tiempo, para habitantes que, aunque oscura e ignorantemente, se han formado sus propias opiniones con respecto a los mismos asuntos que conciernen al filósofo.

Dado que la narración está diseñada en función de dichos propósitos políticos, Platón no nos dice qué es lo que distingue al filósofo de aquellos que también aman el mirar por sí mismos, o qué es lo que le hace comenzar su aventura solitaria y

14. Véase Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 22-25.

romper los grilletes que le encadenan a la pared de la ilusión. De nuevo, al final de la historia, Platón menciona de pasada los peligros que aguardan al filósofo en su regreso, y concluye a partir de dichos peligros que el filósofo —aunque no esté interesado en los asuntos humanos— debe asumir el gobierno, aunque sólo sea por miedo a ser gobernado por los ignorantes. Pero no nos cuenta por qué no puede persuadir a sus conciudadanos, quienes de todos modos están ya pegados a la pared y, con ello, preparados en cierta manera para recibir «cosas más elevadas», como Hegel las llamaba, para que sigan su ejemplo y eligan el camino al exterior de la caverna.

Con objeto de responder a estas preguntas debemos recordar dos afirmaciones de Platón que no tienen lugar en la alegoría de la caverna, pero sin las cuales dicha alegoría permanece obscura y que ella misma, por así decirlo, da por sentadas. La primera tiene lugar en el *Teeteto* —un diálogo sobre la diferencia entre *epistēmē* (conocimiento) y *doxa* (opinión)— donde Platón define el origen de la filosofía: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē* (Pues el asombro es lo que el filósofo soporta en mayor grado; pues no hay otro comienzo para la filosofía que el asombro [...]).[15] Y la segunda tiene lugar en la *Carta séptima*, cuando Platón habla sobre aquellas cosas que para él son las más serias (*peri hōn egō spoudadzō*), es decir, no tanto la filosofía tal y como nosotros la entendemos sino su tema y su fin eternos. A propósito de ello afirma: *Rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all'ek pollēs synousias gignomenēs* [...] *hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs* (Es completamente imposible hablar sobre esto del mismo modo que sobre las otras cosas que aprendemos; más bien, después de una larga convivencia con ello [...] se enciende una luz como de un chispazo).[16] En estas dos afirmaciones tenemos el comienzo y el final de la vida del filósofo, que la historia de la caverna omite.

15. 155 d.
16. 341 c.

Thaumadzein, el asombro ante aquello que es tal y como es, constituye, según Platón, un *pathos*, algo que se soporta, y como tal bastante distinto del *doxadzein*, del formar una opinión sobre algo. El asombro que el hombre soporta o que le acaece no puede ser relatado en palabras porque es demasiado general para las palabras. Platón debe haberlo encontrado primeramente en aquellos estados traumáticos en los cuales, según se afirma con frecuencia, Sócrates caía en una inmovilidad total, como atrapado por un rapto, con la mirada perdida, sin ver ni oír nada. La idea de que este asombro mudo es el comienzo de la filosofía se convirtió en un axioma tanto para Platón como para Aristóteles, y es esta relación con una experiencia concreta y única lo que distinguía a la escuela socrática de todas las filosofías anteriores. Para Aristóteles, no menos que para Platón, la verdad última está más allá de las palabras. En la terminología aristotélica, el recipiente humano de la verdad es el *nous*, el espíritu, cuyo contenido no posee *logos* (*hōn ouk esti logos*). Del mismo modo que Platón oponía la *doxa* a la verdad, así Aristóteles opone la *phronēsis* (la intuición política) al *nous* (el espíritu filosófico).[17] Este asombro ante todo lo que es tal y como es nunca se relaciona con una cosa particular y, por consiguiente, Kierkegaard lo interpretó como la experiencia de la no-cosa, de la nada. La generalidad específica de las afirmaciones filosóficas, que las distingue de las afirmaciones científicas, surge de esta experiencia. La filosofía como disciplina especial, en la medida en que siga siéndolo, se basa en ella. Y tan pronto como el estado de asombro mudo se traduce en palabras no empezará haciendo afirmaciones, sino que formulará bajo infinitas variaciones lo que denominamos las preguntas últimas: ¿Qué es el ser? ¿Quién es el hombre? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué es la muerte?, etc. que tienen en común que no pueden ser contestadas científicamente. La afirmación de Sócrates «sólo sé que no sé nada» expresa en términos cognoscitivos esta carencia de respuestas científicas. Pero en un estado de asombro esta declaración pierde su árida ne-

17. *Ética a Nicómaco*, 1142 a 25.

gatividad, pues el resultado que queda en la mente de la persona que ha soportado el *pathos* del asombro solamente puede ser expresado así: «Ahora sé lo que significa no saber; *ahora* sé que no sé». Es a partir de la experiencia efectiva del no saber, en la cual se revela uno de los aspectos básicos de la condición humana en la Tierra, cuando surgen las preguntas últimas, no a partir del hecho racional y demostrable de que existen cosas que el hombre no conoce y que los que creen en el progreso esperan que sea enmendado por completo algún día, o que los positivistas descartarían como irrelevante. Al formular las preguntas últimas y sin contestación posible el hombre se define como un ser que hace preguntas. Ésta es la razón de que la ciencia, que formula preguntas que sí se pueden contestar, deba su origen a la filosofía, un origen que permanece como su fuente siempre presente a través de las generaciones. Si alguna vez el hombre perdiese la facultad de hacerse las preguntas últimas perdería, por esa misma razón, la facultad de hacerse preguntas que sí tienen respuesta. Dejaría de ser un ser que hace preguntas, lo cual supondría no sólo el fin de la filosofía, sino también el de la ciencia. Con respecto a la filosofía, si es cierto que comienza con el *thaumadzein* y que concluye en la mudez, entonces termina exactamente donde comenzó. Comienzo y final son lo mismo en este caso, lo cual constituye el más fundamental de los llamados círculos viciosos que se pueden encontrar en tantos argumentos estrictamente filosóficos.

Es esta conmoción filosófica de la cual habla Platón la que impregna todas las grandes filosofías y lo que separa al filósofo que se mantiene en ella de todos aquellos con los que convive. Y la diferencia entre los filósofos, que son pocos, y la multitud no es bajo ningún concepto —como ya indicara Platón— que la mayoría no sepa nada del *pathos* del asombro, sino más bien que rehúsan mantenerse en él. Este rechazo se expresa en el *doxadzein*, en el formar opiniones acerca de asuntos sobre los cuales el hombre no puede tener opiniones porque los criterios comunes y comúnmente aceptados del sentido común no son aplicables aquí. La *doxa*, en otras palabras, puede convertirse en lo opuesto a la verdad porque el *doxadzein* es, en

efecto, lo opuesto del *thaumadzein*. Tener opiniones constituye un error en lo concerniente a aquellos asuntos que solamente conocemos en el asombro mudo ante lo que hay.

El filósofo, quien, por así decirlo, es un experto en asombro y en hacerse esas preguntas que surgen cuando nos sentimos maravillados ante algo —y cuando Nietzsche dice que el filósofo es el hombre al cual le pasan continuamente cosas extraordinarias alude al mismo asunto— se encuentra en un doble conflicto con la polis. Puesto que su experiencia más profunda carece de palabras, se ha situado fuera del terreno político, en el cual la facultad más elevada del hombre es, precisamente, la del discurso: el *logon echōn* es lo que hace del hombre un *dzōon politikon*, un ser político. Además, la conmoción filosófica golpea al hombre en su singularidad, esto es, ni en su igualdad con los demás ni en su absoluta distinción respecto de ellos. En esta conmoción el hombre en singular está, por así decirlo, enfrentado por un instante pasajero con todo el universo, tal y como lo estará de nuevo en el momento de su muerte. Está en cierta medida alienado de la ciudad de los hombres, quienes únicamente pueden ver con suspicacia lo que atañe al hombre en singular.

Con todo, incluso más grave en sus consecuencias es el otro conflicto que amenaza a la vida del filósofo. Puesto que el *pathos* del asombro no es ajeno a los hombres sino que, por el contrario, es una de las características más generales de la condición humana, y puesto que el modo de salir de él es, para la multitud, formar opiniones allí donde no son de recibo, el filósofo entrará en conflicto inevitablemente con dichas opiniones, que él encuentra intolerables. Y, dado que su propia experiencia de enmudecimiento se expresa solamente en la formulación de preguntas sin respuesta, efectivamente está en una desventaja decisiva en el momento en que regresa al terreno político. Él es el único que no sabe, el único que no tiene una *doxa* distintiva y claramente definida para competir con las demás opiniones, sobre cuya verdad o falsedad desea decidir el sentido común, esto es, ese sexto sentido que no solamente tenemos todos en común sino que también nos inserta en un mundo común, haciéndolo

así posible. Si el filósofo comienza a hablar en este mundo del sentido común, al cual pertenecen también nuestros prejuicios y juicios comúnmente aceptados, siempre estará tentado de hablar en términos sin sentido o —por usar una vez más la frase de Hegel— a poner el sentido común «cabeza abajo».

Este peligro surgió con el comienzo de nuestra gran tradición filosófica, con Platón y, en menor medida, con Aristóteles. El filósofo, excesivamente consciente a raíz del juicio de Sócrates de la incompatibilidad inherente que se da entre las experiencias filosóficas fundamentales y las experiencias políticas fundamentales, generalizó la conmoción inicial e iniciadora del *thaumadzein*. En este proceso se perdió la posición socrática, no porque Sócrates no dejase nada escrito o porque Platón voluntariamente lo distorsionase, sino porque se perdieron las intuiciones socráticas, nacidas de una relación todavía intacta entre la política y la experiencia específicamente filosófica. Pues lo que es cierto para este asombro, en el cual comienza toda filosofía, no es cierto para el subsiguiente diálogo solitario en sí mismo. La soledad, o el diálogo pensante del dos-en-uno, es una parte integral del ser y el vivir con los demás, y en esta soledad tampoco el filósofo puede evitar formarse opiniones: también él llega a su propia *doxa*. Su distinción respecto de sus conciudadanos no consiste en que posea alguna verdad especial de la cual esté excluida la multitud, sino en que permanece siempre dispuesto a mantenerse en el *pathos* del asombro y, con ello, evitar el dogmatismo de los que meramente tienen opiniones. Al objeto de ser capaz de competir con este dogmatismo del *doxadzein*, Platón proponía prolongar indefinidamente el asombro mudo que está en el comienzo y el fin de la filosofía. Platón intentó convertir en un modo de vida (el *bios theōrētikos*) lo que solamente puede ser un momento pasajero o, para usar la propia metáfora de Platón, el chispazo volátil del fuego entre dos guijarros. Mediante dicho intento, el filósofo se sitúa y basa toda su existencia en esa singularidad que experimentó cuando soportó el *pathos* del *thaumadzein*, y con ello destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí.

Resulta obvio que este desarrollo, cuya causa original era política, se convirtió en algo de gran importancia para la filosofía de Platón. Se manifiesta en las curiosas desviaciones de su concepto original, que se encuentran en su doctrina de las ideas, desviaciones debidas exclusivamente, en mi opinión, a su deseo de convertir la filosofía en algo útil para la política. Pero ha sido, por supuesto, de mucha mayor relevancia para la filosofía política propiamente dicha. Para el filósofo, la política —cuando no consideraba este espacio en su totalidad como algo inferior a su dignidad— devino el campo en el cual se atienden las necesidades elementales de la vida humana y, así, se la juzgó en buena medida como un negocio sin ética, no sólo por parte de los filósofos, sino también por muchos otros en siglos posteriores cuando las conclusiones filosóficas, formuladas originalmente por oposición al sentido común, habían sido finalmente absorbidas por la opinión pública de los instruidos. Se identificó la política con el gobierno o el dominio, y ambos fueron considerados como un reflejo de la debilidad de la naturaleza humana, del mismo modo que el historial de los hechos y los sufrimientos de los hombres se vieron como un reflejo de la pecaminosidad humana. Sin embargo, mientras que el inhumano Estado ideal de Platón nunca se hizo realidad y la utilidad de la filosofía tuvo que ser defendida a través de los siglos —dado que en la acción política real demostró ser completamente inútil— la filosofía cumplió un insigne servicio para el hombre occidental. Dado que Platón deformó en cierto sentido la filosofía con propósitos políticos, ésta continuó aportando criterios y reglas, patrones y medidas con los cuales la mente humana pudiese intentar al menos comprender lo que estaba ocurriendo en el terreno de los asuntos humanos. Es esta utilidad para la comprensión lo que se agotó con la llegada de la era moderna. Los escritos de Maquiavelo son la primera señal de este agotamiento, y en Hobbes encontramos por primera vez una filosofía que no tiene ninguna utilidad para la filosofía, sino que pretende desarrollarse a partir de aquello que el sentido común da por sentado. Y Marx, el último filósofo político de Occidente y el último que se mantiene

aún en la tradición iniciada por Platón, intentó finalmente ponerla cabeza abajo junto con sus categorías fundamentales y su jerarquía de valores. Con dicha inversión la tradición había llegado a su fin.

El comentario de Tocqueville de que «en la medida en que el pasado ha dejado de arrojar luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad» fue escrito a raíz de una situación en la cual las categorías filosóficas del pasado ya no bastaban para comprender. Hoy vivimos en un mundo en el que ni siquiera el sentido común conserva algún sentido. La quiebra del sentido común en el mundo presente señala que la filosofía y la política, a pesar de su viejo conflicto, han sufrido el mismo destino. Y ello significa que el problema de la filosofía y la política, o de la necesidad de una nueva filosofía política de la cual pudiese surgir una nueva ciencia de la política, se halla una vez más en el orden del día.

La filosofía, y la filosofía política como cualquiera de sus otras ramas, nunca podrá negar su origen en el *thaumadzein*, en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento respecto de la vida diaria de los asuntos humanos, llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos —en su grandeza y en su miseria— el objeto de su *thaumadzein*. Hablando en términos bíblicos, tendrían que aceptar —tal y como aceptan en mudo asombro el milagro del universo, del hombre y del ser— el milagro de que Dios no creó al Hombre, sino que «los creó macho y hembra». Tendrían que aceptar con algo más que resignación ante la debilidad humana el hecho de que «no es bueno para el hombre estar solo».

LA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO POLÍTICO

Cuando hablamos del final de una tradición no pretendemos negar, como es obvio, que mucha gente, incluso tal vez la mayoría (aunque esto lo dudo), todavía viva según criterios tradicionales. Lo que importa es que desde el siglo XIX la tradición ha permanecido en un silencio impenetrable cada vez que le han salido al paso cuestiones específicamente modernas, y que la vida política, allí donde se ha modernizado y ha sufrido los cambios de la industrialización y la igualdad universal, ha invalidado sus criterios constantemente. Dicha situación ha sido percibida por los grandes pesimistas de la historia y encontró su mayor expresión, si bien la menos dramática, en la obra de Jacob Burckhardt. Más sorprendente resulta encontrar el primer presentimiento de una catástrofe inminente, no en el sentido físico o estrictamente político, sino como una ruptura inminente de la continuidad tradicional, en pleno siglo XVIII, en Montesquieu y, un poco más tarde, en Goethe. Montesquieu y Goethe, ninguno de los cuales ha sido nunca acusado de ser un profeta del desastre, se expresaron sobre el tema con bastante claridad.

Montesquieu escribe en *L'Esprit des lois*: «La mayoría de las naciones de Europa están aún regidas por las costumbres. Pero, si por medio de un prolongado abuso de poder, si por medio de alguna enorme conquista, el despotismo se consolidase en algún momento, no habría costumbres ni clima intelectual que pudiesen resistírsele». El temor de Montesquieu es que en la sociedad del siglo XVIII solamente quedaban las costumbres como factores de estabilidad y, de acuerdo con él, las leyes que «rigen las acciones de los ciudadanos», estabilizando así el cuerpo político del mismo modo que las costumbres estabilizan la sociedad, habían perdido su validez. Menos de

treinta años después Goethe escribe a Lavater en un tono parecido: «Como en una gran ciudad, nuestro mundo moral y político está socavado por caminos subterráneos, sótanos y alcantarillas, sobre cuya conexión y condiciones de habitabilidad nadie parece pensar o reflexionar; pero aquellos que saben algo de todo esto encontrarán mucho más comprensible si aquí o allá, de vez en cuando, la tierra se resquebraja, el humo sale por la grieta y se oyen extrañas voces». Ambos pasajes fueron escritos antes de la Revolución Francesa, y pasaron más de 150 años hasta que las costumbres de la sociedad europea finalmente cediesen, el mundo subterráneo surgiese a la superficie y se escuchase su extraña voz en el concierto político del mundo civilizado. Sólo entonces, en mi opinión, podemos decir que la edad moderna, que comenzó en el siglo XVII, sacó realmente a la luz el mundo moderno en el que vivimos hoy en día.

Está en la propia naturaleza de una tradición ser aceptada y absorbida, por así decirlo, por el sentido común, el cual ajusta los datos particulares e idiosincrásicos de los otros sentidos a un mundo que habitamos en común y que compartimos con los demás. En esta concepción general, el sentido común indica que bajo la condición humana de la pluralidad los hombres comprueban y contrastan sus datos sensoriales particulares con los datos comunes de los demás (del mismo modo que la vista, el oído y otras percepciones singulares pertenecen a la condición humana del hombre en su singularidad y garantizan que pueda aprehender algo por sí mismo: para la percepción *per se* no necesita a sus congéneres). Tanto si decimos que su esfera específica de competencia es la pluralidad de los hombres, o que lo es el rasgo común del mundo humano, el sentido común opera, como es obvio, en el espacio público de la política y de la moral, y es este espacio el que necesariamente se resiente cuando el sentido común y sus juicios comúnmente aceptados ya no se sostienen, ya no tienen sentido.

Históricamente, el sentido común es tan romano en sus orígenes como lo es la tradición. No es que los griegos y los

judíos careciesen de sentido común, pero sólo los romanos lo desarrollaron hasta que se convirtió en el criterio más elevado para la organización de los asuntos público-políticos. Para los romanos recordar el pasado llegó a ser una cuestión de tradición, y es en este sentido tradicional que el desarrollo del sentido común encontró su expresión políticamente más importante. Desde entonces, el sentido común ha estado ligado a la tradición y ha sido alimentado por ésta, de modo que cuando los criterios tradicionales dejan de tener sentido y ya no valen como reglas generales bajo las cuales puedan subsumirse todos o la mayoría de los casos particulares, el sentido común se atrofia inevitablemente. Por la misma razón, el pasado, el recuerdo de lo que tenemos en común en calidad de origen común para nosotros, se ve amenazado por el olvido. Los juicios del sentido común ligados a la tradición extraían y rescataban del pasado todo aquello que fue conceptualizado por la tradición *y* que aún era aplicable bajo las condiciones actuales. Este método «práctico» de recuerdo por parte del sentido común no requería ningún esfuerzo, sino que nos era conferido, en un mundo común, como nuestra herencia compartida. Por tanto, su atrofia ha causado inmediatamente una atrofia en la dimensión temporal del pasado y ha iniciado el movimiento progresivo e imparable de superficialidad que cubre con un velo de sinsentido todas las esferas de la vida moderna.

Por tanto, la misma existencia de la tradición ha dado en gran medida como resultado su peligrosa identificación con el pasado. Esta identificación, enraizada en el sentido común, ha quedado demostrada en la extraordinaria consistencia y exhaustividad de las categorías tradicionales frente a multitud de cambios, a veces muy radicales. ¿Qué podría ser más impresionante que su supervivencia a la decadencia de Grecia y al surgimiento de Roma, a la caída del Imperio Romano y a su completa absorción (en lo que concierne a la tradición del pensamiento político) por la doctrina cristiana? Los cambios radicales en nuestro pasado histórico —aunque posiblemente nosotros seamos los peores jueces en esta materia— son mayores

que nada de lo que haya pasado desde el comienzo de la era moderna, a pesar del hecho de que las revoluciones políticas e industriales de los siglos XVIII y XIX pusieron a prueba todos los patrones morales y políticos tradicionales. La magnitud del cambio revolucionario moderno es mucho más profunda únicamente si la medimos según los términos de la tradición, pero no si la comparamos con las agitaciones políticas de nuestra historia.

El final de nuestra tradición obviamente no es ni el fin de la historia ni el del pasado, hablando en términos generales. Historia y tradición no son lo mismo. La historia tiene muchos finales y muchos comienzos, siendo cada uno de sus finales un nuevo comienzo, y poniendo cada uno de sus comienzos un final a lo que había antes. Además, podemos fechar nuestra tradición con mayor o menor certeza, pero ya no podemos fechar nuestra historia. La consciencia histórica moderna —y resulta harto dudoso que ningún período del pasado conociese nada que se le parezca— comenzó y encontró su expresión decisiva cuando, hace apenas doscientos años, se abandonó la vieja práctica de contar los siglos a partir de un punto de partida definido, la fundación de Roma, por ejemplo, o el año del nacimiento de Cristo, a favor de la práctica de contar hacia delante y hacia atrás a partir del año uno (véase Cullmann, *Cristo y el Tiempo*). Lo decisivo de esta práctica no es que el nacimiento de Cristo aparezca como el punto de inflexión en la historia universal (había aparecido como tal con mayor vigor y significación durante muchos siglos anteriores sin conducir a esta cronología moderna), sino que tanto el pasado como el futuro conducen ahora a una infinitud temporal, en la cual podemos sumar al pasado del mismo modo que podemos sumar al futuro. Esta doble apertura a la infinitud, que se corresponde estrechamente con nuestra nueva consciencia histórica, no sólo contradice en cierto modo el mito bíblico de la creación, sino que también elimina la cuestión mucho más antigua y más general de si el tiempo histórico mismo puede tener un comienzo. En su misma cronología, la edad moderna ha establecido una suerte de inmortalidad terrenal potencial para la humanidad.

Sólo una parte relativamente pequeña de dicha historia está conceptualizada en nuestra tradición, cuya relevancia descansa en el hecho de que cualquier experiencia, pensamiento o hecho que no se ajustase a sus categorías y criterios prescriptivos, que fueron desarrollados desde su comienzo, estaba en peligro constante de ser olvidado. O bien, si este peligro era conjurado por medio de la poesía y de la religión, lo que no se conceptualizaba estaba condenado a permanecer inarticulado en la tradición filosófica y, por tanto, sin la influencia directa y formativa que sólo la tradición, y no el poder persuasivo de la belleza o la fuerza penetrante de la piedad, puede conllevar y transmitir a través de los siglos, con independencia de cuán gloriosamente o cuán piadosamente pudiese ser recordado de otro modo. El carácter defectuoso de nuestra tradición con respecto a nuestra historia es aún más pronunciado en la tradición de pensamiento político que en la de la filosofía en general. Se podrían fácilmente enumerar, con todo detalle y del modo más provechoso, aquellas experiencias políticas de la humanidad occidental que quedaron sin sitio, podríamos decir que sin un hogar, en el pensamiento político tradicional. Entre ellas se puede encontrar la primigenia experiencia pre-polis de los griegos, tal y como existe en el mundo homérico, con su comprensión de la grandeza de los hechos y las empresas humanas, y que encuentra su eco en la historiografía griega. Tucídides, al comienzo de su obra, dice que está narrando la historia de la guerra del Peloponeso porque, en su opinión, era «el más grande acontecimiento conocido en la historia». Heródoto escribe no solamente para salvar del olvido todo lo que los hombres han traído a la existencia, sino también para evitar que hechos grandes y maravillosos queden sin alabanza. Dicha alabanza es necesaria debido a la fragilidad de la acción humana, que, de entre todas las clases de logros humanos, es el único más fugaz aún que la vida misma, profundamente dependiente del recuerdo en la alabanza de los poetas o en el registro de los historiadores, cuyas obras, aunque no fuesen consideradas más grandes que las hazañas mismas, siempre fueron reconocidas como poseedoras de una permanencia mayor.

El héroe, el «hacedor de grandes hechos y orador de grandes palabras», como se llamaba a Aquiles, necesitaba al poeta —no al profeta, sino al vidente— cuyo don divino ve en el pasado lo que vale la pena contar en el presente y en el futuro. Este pasado prepolis de Grecia es la fuente del vocabulario político griego que aún pervive en todas las lenguas europeas; sin embargo, la tradición de filosofía política, comenzando como comenzó en el momento de decadencia incipiente en la vida de la polis griega, no pudo más que formular y categorizar estas experiencias tempranas en los términos de la polis, con el resultado de que nuestra misma palabra «política» se deriva de y señala hacia esa forma específica de vida política, confiriéndole una especie de validez universal. Tan sólo se preservaron vestigios rudimentarios del significado original de palabras como *archein* y *prattein*, de modo que, lo sepamos o no, cuando hablamos y pensamos acerca de la acción, que después de todo es uno de los conceptos más importantes, quizá el central, de la ciencia política, tenemos en mente un sistema categorial de medios y fines, de gobernar y ser gobernado, de intereses y criterios morales. Este sistema debe su existencia al comienzo de la filosofía política tradicional, pero en ella no queda apenas espacio para el espíritu de comenzar una empresa y, junto con otros, seguirla hasta su conclusión, que animó en un tiempo las palabras *archein* y *prattein*. En la Grecia clásica, *archē* tenía simplemente dos significados, «comienzo» y «gobierno», pero anteriormente indicaba que aquel que comienza es el líder natural de una empresa que necesariamente necesita del *prattein* de sus seguidores para ser completada.

El quid de la cuestión es que se suponía que solamente los hechos humanos poseían y hacían evidente una grandeza específica que les era propia, de modo que no se necesitaba ni podía siquiera hacerse uso de ningún «fin», de ningún *telos* último, para su justificación. Nada podía ser más ajeno a la experiencia prepolis de los hechos humanos que la definición aristotélica de la *praxis*, que alcanzó un rango de autoridad a lo largo de la tradición: «Las acciones difieren con respecto a lo bello y a lo no bello no tanto por ellas mismas como en fun-

ción del fin por el cual son emprendidas» (*Política*, vii 1333 a 9-10). La diferencia entre las cosas que se dan por naturaleza como parte del universo, así como el universo mismo, y los asuntos humanos que deben su existencia al hombre, no radicaba en que los últimos fuesen de menor importancia, sino en que no eran inmortales. Ni la mortalidad del hombre ni la fragilidad de los asuntos humanos constituían en ese momento argumentos contra la grandeza del hombre y la grandeza potencial de sus empresas. La gloria, la posibilidad específicamente humana de inmortalidad, era debida a todo aquello que revelaba grandeza. Con su sentido para la grandeza de los hechos y los acontecimientos humanos, los historiadores griegos, Tucídides tanto como Heródoto, fueron los descendientes de Homero y de Píndaro. Cuando ellos dictaminaban lo que debía salvarse del olvido para la posterioridad porque poseía grandeza no estaban interesados en el cuidado del historiador moderno por explicar y presentar un flujo continuo de acontecimientos. Como los poetas, contaban sus historias para beneficio de la gloria humana; a este respecto la poesía y la historia todavía tienen esencialmente el mismo tema, a saber: las acciones de los hombres, que determinan sus vidas y en las cuales reside su buena o mala fortuna (véase Aristóteles, *Poética*, vi 1450 a 12-13). La percepción de que la grandeza humana no puede revelarse en ninguna otra parte más que en el hacer y en el sufrir se hace todavía evidente en la noción de «grandeza histórica» empleada por Burckhardt, y ha estado siempre presente en la poesía y en el drama. Jamás fue ni siquiera tenida en cuenta por nuestra tradición de pensamiento político, la cual comenzó después de que el ideal del héroe, el «hacedor de grandes hechos y orador de grandes palabras», hubo cedido el paso al del hombre de Estado en cuanto legislador, cuya función no era actuar sino imponer reglas permanentes a las circunstancias cambiantes y a los asuntos inestables de los hombres que actúan.

Esta cerrazón que nuestra tradición ha mostrado desde su comienzo contra todas las experiencias políticas que no entraban en sus esquemas —incluso si éstas eran las experiencias de

su propio pasado directo, de tal modo que su vocabulario tenía que ser reinterpretado y las palabras dotadas de un nuevo significado— ha sido una de sus características sobresalientes. La mera tendencia a excluir todo lo que no era coherente se transformó en un gran poder de exclusión, que mantuvo la tradición intacta frente a todas las experiencias nuevas, contradictorias y conflictivas. Sin duda, la tradición no pudo evitar que estas experiencias tuviesen lugar ni que ejerciesen su influencia formativa sobre la vida espiritual efectiva de la humanidad occidental. En ocasiones, esta influencia fue tanto mayor debido a que no existía un pensamiento articulado correspondiente que sirviese como base para una discusión o reconsideración, con el resultado de que su contenido se daba por sentado. Éste es de modo notable el caso de nuestra propia comprensión de la tradición, que es romana en su origen y que descansa sobre una experiencia política romana que, en sí misma, apenas desempeña ningún papel en la historia del pensamiento político.

En claro contraste con la experiencia griega prepolis, así como con la experiencia de la polis en la historia griega, está la experiencia romana según la cual la acción política consiste en la fundación y preservación de una *civitas*. En cierto sentido, la convicción del carácter sagrado de la fundación como fuerza aglutinante para todas las generaciones futuras se corresponde con esa experiencia política específicamente griega de la cual sabemos, únicamente a partir de unas pocas fuentes en la literatura griega, el gran papel que debe de haber desempeñado en la vida de las ciudades-Estado griegas: la experiencia de la colonización, la partida de los ciudadanos de sus casas en busca de nuevas tierras y la eventual fundación de una nueva polis. Ése es el sentido permanente de los sufrimientos y de las andanzas narradas en la *Eneida*, cuyo único objetivo y fin es la fundación de Roma —*dum conderet urbem*— que Virgilio resume al comienzo de su relato épico en una sola línea: *Tantae molis erat Romanam condere gentem* (i, 35). Tan grande fue el esfuerzo y el sufrimiento para fundar el pueblo de Roma, repetido tanto por los poetas como por los historiadores

romanos al comienzo de su historia que, a través de la leyenda fundacional de la *Eneida*, el pueblo romano se adhirió a la historia griega, del mismo modo que aprendió su propio alfabeto en la colonia griega de Cumae. Esta adhesión se realizó con una precisión a la cual debemos siempre estar agradecidos, y maravillarnos por una historia que nunca perdió de vista, olvidó ni permitió que no quedase registrada cualquier cosa que se juzgaba como verdaderamente extraordinaria. Al mismo tiempo que retomó la experiencia griega de la colonización, que el pensamiento griego había olvidado, la historia romana incorporó la experiencia política no griega del carácter sagrado del hogar y la familia, que les salió al paso a los griegos en Troya. Se preserva en la alabanza de Homero a Héctor, en su separación de Andrómaca y en su muerte, la cual, de modo bien distinto a la muerte de Aquiles, no sirvió para su propia gloria inmortal, sino como sacrificio por la ciudad y sus familias congregadas junto al hogar o la chimenea, en definitiva, por todo lo que más tarde circunscribirá el término *pietas*, la piedad reverente hacia los dioses del núcleo familiar (los *penates*) y de la ciudad, el verdadero contenido de la religión romana. La *Eneida* se desarrolla como si fuese Héctor quien ha sido destinado a sufrir el sino de Ulises, en el sentido de que el resultado de los viajes no es un retorno, sino la fundación de un nuevo hogar, con lo cual tanto la fundación como el hogar surgen con un nuevo poder enfático.

Debido a que para los romanos la experiencia griega de la colonización se convirtió en el suceso político central, Roma fue incapaz de repetir su propia fundación mediante el establecimiento de colonias, en lo cual se distingue de las *poleis*. La fundación de Roma siguió siendo única e irrepetible: las ramificaciones de Roma en Italia permanecieron bajo jurisdicción romana, mientras que ninguna colonia griega permaneció bajo la jurisdicción de su metrópolis. Toda la historia romana se basa en esta fundación como en un comienzo para la eternidad. Fundada para la eternidad, incluso para nosotros Roma ha seguido siendo la única ciudad eterna. La santificación del gigantesco, casi sobrehumano y, por tanto, legendario

esfuerzo de fundación, el establecimiento de un nuevo hogar, se convirtió en la piedra angular de la religión romana, en la cual se consideraban como idénticas la actividad política y la religiosa. En palabras de Cicerón, «no existe nada a través de lo cual la virtud humana se aproxime más a las formas sagradas (*numen*) de los dioses que por medio de la fundación de una nueva *civitas* o la preservación de una ya establecida» (*De res publica*, vii, 12). La religión era el poder que otorgaba seguridad a la fundación al proporcionar un lugar donde los dioses pudiesen habitar entre los hombres. Los dioses de los romanos habitaban en los templos de Roma, no como los de los griegos que, aunque protegían las ciudades construidas por los hombres y podían morar temporalmente en ellas, siempre tenían su propio hogar en el Olimpo, lejos de los hogares de los mortales.

Dicha religión romana, basada en la fundación, convirtió en un deber sagrado conservar todo lo transmitido por los ancestros, los *maiores* o más grandes. Así pues, la tradición se volvió sagrada y no sólo impregnó la República romana, sino que también sobrevivió a su transformación en Imperio romano. Preservaba y transmitía la autoridad, que se basaba en el testimonio de los ancestros, que habían visto con sus propios ojos la fundación sagrada. De este modo, la religión, la autoridad y la tradición se hicieron inseparables, expresando la sagrada fuerza vinculante de un comienzo revestido de autoridad al cual se permanece unido por medio de la fuerza de la tradición. Dondequiera que la *Pax Romana* del Imperio extendió lo que iba a emerger en último término como la civilización occidental, esta trinidad romana echó raíces junto con la noción, también romana, de la comunidad humana como una *societas*, el vivir juntos de los *socii*, de los hombres aliados sobre la base de la buena fe. Pero toda la fuerza del espíritu romano, o la fuerza de una fundación suficientemente fiable para la formación de comunidades políticas, sólo se manifestó tras la caída del Imperio, cuando la nueva Iglesia católica se hizo tan profundamente romana que reinterpretó la resurrección de Cristo como la piedra angular sobre la cual iba a ser fundada otra institución permanente. Con la repetición de la fundación de Roma

a través de la fundación de la Iglesia católica la gran trinidad política romana de religión, tradición y autoridad pudo ser transportada a la era cristiana, donde dio lugar a un milagro de longevidad para una institución concreta, en lo cual sólo puede compararse con el milagro de la historia milenaria de Roma en la Antigüedad.

La Iglesia cristiana, como institución pública que heredó la concepción política romana de la religión, pudo superar la fuerte tendencia antiinstitucional del credo cristiano que resulta tan evidente en el Nuevo Testamento. Invocada por Constantino, incluso antes de la caída de Roma, con el fin de ganar para el Imperio decadente la protección del «más poderoso Dios» y para rejuvenecer la religión romana, cuyos dioses ya no eran lo suficientemente poderosos, la Iglesia ya tenía su propia tradición, basada en la vida y los hechos de Jesús tal y como se cuentan en los Evangelios. Su piedra fundacional fue, y lo ha seguido siendo desde entonces, no la mera fe cristiana o la obediencia judía a la ley divina, sino más bien el testimonio otorgado por los *autores*, del cual deriva su propia autoridad en la medida en que se lo transmite (*tradere*) en cuanto tradición de generación en generación. Puesto que la Iglesia, en su papel como nuevo protector del Imperio romano, había mantenido intacta la trinidad esencialmente romana de religión, autoridad y tradición, pudo convertirse finalmente en la heredera de Roma y ofrecer a los hombres «en cuanto miembros de la Iglesia cristiana el sentido de ciudadanía que ni Roma ni otras ciudades podían ya ofrecerles» (R. H. Barrow, *The Romans*, 1949, pág. 194).* Quizá el mayor triunfo del espíritu romano es que la fórmula romana pudiese permanecer intacta en la Edad Media cristiana, simplemente intercambiando la fundación de Roma por la fundación de la Iglesia católica. La ruptura de esta tradición por la Reforma no fue conclusiva, puesto que sólo ponía a prueba la autoridad de la Iglesia católica, pero no la trinidad de religión, autoridad y tradición. Dicha ruptura tuvo como resul-

* Trad. cast.: *Los romanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950. *(N. del t.)*

tado la aparición de numerosas «iglesias» en lugar de una sola Iglesia católica, pero nunca abolió, ni pretendió hacerlo, una religión que descansa en la autoridad de aquellos que presenciaron su fundación como suceso histórico único y cuyo testimonio se mantiene con vida por medio de la tradición. Sin embargo, desde ese momento la quiebra de cualquiera de las tres —religión, autoridad o tradición— inevitablemente ha traído consigo la caída de las otras dos. Sin la sanción de la creencia religiosa, ni la autoridad ni la tradición están seguras. Sin el apoyo de las herramientas tradicionales de comprensión y de juicio, tanto la religión como la autoridad están abocadas al desmoronamiento. Y es un error de la tendencia autoritaria en el pensamiento político creer que la autoridad puede sobrevivir al declive de la religión institucional y a la ruptura en la continuidad de la tradición. Las tres juntas quedaron condenadas cuando, con el comienzo de la edad moderna, la vieja creencia en el carácter sagrado de la fundación acaecida en un pasado distante dio paso a la nueva creencia en el progreso y en el futuro como un progreso sin fin, cuyas posibilidades ilimitadas no sólo no pueden estar atadas a ninguna fundación pasada, sino que tampoco ninguna nueva fundación podría detenerles o frustrarlas en su potencialidad infinita.

La transformación antes mencionada de la acción en gobernar y ser gobernado —esto es, en la división entre aquellos que dan órdenes y aquellos que las ejecutan— es el resultado inevitable cuando el modelo para comprender la acción se toma del espacio privado de la vida en el hogar y se traslada al espacio público-político donde la acción, hablando propiamente, tiene lugar como una actividad que se desarrolla sólo entre *personas*.[1] Ha permanecido como algo inherente al concepto de go-

1. Véase H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, J. Kohn (comp.), «Prólogo», págs. 12-14 (trad. cast.: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007), donde «persona» se deriva de *per-sonare*, una voz que «suena a través de una máscara pública. Aquí «personas» se utiliza en el sentido romano para referirse a los poseedores de derechos y obligaciones civiles. *(N. del e.)*

bierno considerar la acción como la ejecución de órdenes y, por tanto, distinguir en el espacio político entre aquellos que *saben* y aquellos que *hacen*, precisamente porque dicho concepto encontró su acceso a la teoría política a través de las muy especiales experiencias del filósofo, mucho antes de que se lo pudiese justificar por medio de la experiencia política general. El deseo de mandar, antes de que coincidiese con las necesidades políticas durante el declive y la ruina de los cuerpos políticos de la Antigüedad, o bien había consistido en la voluntad tiránica de dominar o bien había sido el resultado de la incapacidad del filósofo para ajustar su propio estilo de vida y sus propios intereses al espacio público-político donde para él, en no menor medida que para los demás griegos, las posibilidades específicamente humanas podían mostrarse del modo más apropiado. El concepto de gobierno, tal y como lo encontramos en Platón y tal y como se hizo determinante para la tradición de pensamiento político, posee dos fuentes inconfundibles en la experiencia privada. Una es la experiencia que Platón compartió con los demás griegos, según la cual el gobierno era primordialmente el gobierno sobre los esclavos y se expresaba en la relación amo-esclavo, basada en el mandato y la obediencia. La otra era la necesidad «utópica» del filósofo por convertirse en el gobernante de la ciudad, es decir, por hacer valer en la ciudad esas «ideas» que sólo pueden percibirse en soledad. Las ideas no pueden transmitirse a la multitud a la manera convencional de la persuasión, el modo específicamente griego de ganar prominencia y predominancia, pues su revelación y su percepción no son comunicables de ningún modo mediante el discurso, y aún menos en el tipo de discurso que caracteriza a la persuasión.

De este modo, mientras que las consecuencias de la experiencia de la fundación ejercieron la más profunda influencia no sólo sobre nuestro sistema legal, sino primordialmente sobre el curso de nuestra historia religiosa y espiritual, su significación política se habría perdido si no fuese por las revoluciones dieciochescas en Francia y América, las cuales no sólo fueron representadas, como dijo Marx, con atuendo romano,

sino que también revivieron realmente la contribución fundamental de Roma a la historia occidental. Cualquiera que fuese el entusiasmo que en su momento la propia palabra «revolución» encendía en los corazones de los hombres, éste derivaba del orgullo y del sentimiento de admiración ante la grandeza de la fundación, mientras que la razón por la cual la experiencia de la fundación, a pesar de la inmensa influencia de Roma sobre nuestros conceptos de tradición y autoridad, apenas tuvo ninguna influencia sobre nuestra tradición de pensamiento político, descansa paradójicamente en el respeto romano por la fundación dondequiera que se la encontrase. La filosofía griega, aunque nunca fue aceptada totalmente e incluso encontró en ocasiones, especialmente por parte de Cicerón, una oposición vehemente, impuso pese a todo sus categorías sobre el pensamiento político, debido a que los romanos la reconocían como la única fundación verdadera y, por tanto, eterna de la filosofía, del mismo modo en que exigían que el mundo entero reconociese la fundación de Roma como la única fundación política verdadera y eterna en el mundo. Es un error creer que lo que nosotros llamamos tradición en la civilización occidental —y cuya quiebra hemos estado contemplando y sufriendo a lo largo del surgimiento de la era moderna— es equiparable a las sociedades tradicionales de los denominados pueblos primitivos o a la monotonía intemporal de las antiguas civilizaciones asiáticas, aunque es cierto que la quiebra de nuestra tradición ha acarreado y ha expandido la caída de las sociedades tradiciones por todo el planeta. Sin la santificación romana de la tradición como evento único, la civilización griega, incluyendo la filosofía griega, nunca se habría convertido en el momento fundacional de una tradición, aunque pudiera haberse preservado mediante los esfuerzos de los eruditos de Alejandría de un modo no vinculante y no obligante. Propiamente hablando, nuestra tradición comienza con la aceptación romana de la filosofía griega como la fundación vinculante, incuestionable e incontestable del pensamiento, lo que hizo imposible que Roma desarrollase una filosofía, ni siquiera una filosofía política y, por tanto,

dejase su propia experiencia específicamente política sin una interpretación adecuada.

Aunque no sea de nuestra directa incumbencia, podemos mencionar de pasada que las consecuencias de la noción romana de tradición no fueron menos decisivas para la historia de la filosofía de lo que lo fueron para el pensamiento político. Al contrario que en la política, donde la trinidad de tradición, autoridad y religión cuenta con una base auténtica en la experiencia de la fundación y preservación de la *civitas*, la filosofía es, por así decirlo, antitradicional por naturaleza. Así lo entendió el propio Platón, si hacemos caso de su afirmación según la cual el origen de la filosofía está en el *thaumadzein*, en el maravillarse y ser embargado por el asombro de modo duradero, lo cual constituye el negocio del filósofo (*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē* [*Teeteto*, 155 d]), una afirmación que fue recogida más tarde por Aristóteles casi palabra por palabra, aunque con una interpretación distinta (*Metafísica*, I, 989 b 9). Sin duda, cuando Platón observaba que el origen de la filosofía es el *pathos* del asombro ante todo lo que es, no era consciente de que la tradición, cuya función principal consiste en proporcionar respuestas a todas las preguntas encauzándolas según categorías predeterminadas, pudiese en ningún momento amenazar la existencia de la filosofía. Pero esta amenaza está implícita en los filósofos modernos Leibniz y Schelling, y es explícita en Heidegger, cuando afirman que el origen de la filosofía reside en la pregunta sin respuesta: ¿por qué existe algo y no más bien la nada? El trato violento por parte de Platón hacia Homero, quien en ese momento había sido considerado durante siglos como el «educador de toda la Hélade», constituye todavía para nosotros el símbolo más insigne de una cultura que es consciente de su pasado sin ningún sentido de la autoridad vinculante de la tradición. Nada parecido a esto, ni siquiera remotamente, resulta concebible en la literatura romana. Pero es posible darnos cuenta de lo que le hubiese ocurrido a la filosofía si el sentido romano de la tradición no hubiese estado constantemente controlado por la filosofía

griega, en un comentario de Cicerón, perteneciente a una de sus así llamadas obras filosóficas, donde exclama —en un contexto que carece de relevancia—: «¿No es una desgracia para los filósofos dudar de lo que ni siquiera los campesinos encontrarían dudoso?» (*De officiis*, iii, 77); como si no hubiese sido siempre la ocupación desagradable del filósofo dudar de lo que cada uno de nosotros da por sentado en la vida cotidiana, y como si cualquier cosa que no perteneciese, en palabras de Kant, a las plausibilidades *(Selbstverständlichkeiten)* de la vida y del mundo pudiese ser merecedora de la duda y la reflexión filosófica. La filosofía, sea cual sea el lugar y el momento en que alcanzó su verdadera grandeza, tuvo que romper incluso con su propia tradición, pero no se puede decir lo mismo del pensamiento político, con el resultado de que la filosofía política quedó más atada a la tradición que ninguna otra rama de la metafísica occidental.

En ningún lugar se hace más manifiesto el carácter defectuoso de nuestra tradición con respecto a la variedad de las experiencias políticas reales del hombre occidental que, tal vez, en el silencioso abandono por parte de la escolástica de las experiencias políticas fundamentales del primer cristianismo. Puesto que Agustín se convirtió en un neoplatónico y Tomás de Aquino en un neoaristotélico, sus filosofías políticas extraen de los Evangelios solamente aquellos aspectos que, como la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, se corresponden con la dicotomía platónica entre la vida vivida en la «caverna» de los asuntos humanos y la vida vivida en la deslumbrante luz de la verdad de las «ideas»; o entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, derivada de la jerarquía aristotélica en la cual el *bios politikos* es inferior al *bios theōretikos* tan sólo porque el *theōrein*, esto es, el «ver» que conduce al conocimiento, posee una dignidad por sí mismo, mientras que la acción tiene siempre lugar en beneficio de alguna otra cosa. Con ello no pretendo negar que dichas dicotomías recibieran un significado completamente distinto en la filosofía cristiana, o que el contenido de la *civitas Dei* y de la *vita contemplativa* se parecieran poco a sus predecesores en la filosofía antigua. Lo esencial es, más bien, que

cualquier experiencia que no se ajustase a estas dicotomías simplemente no entraba bajo ningún concepto en el campo de la teoría política, sino que permanecía ligado a una esfera religiosa, donde perdieron gradualmente toda significación para la acción, hasta que, tras el surgimiento de la secularización, acabaron por ser banalidades piadosas.

De modo notable éste fue el caso de la única y audaz conclusión que Jesús de Nazaret extrajo de esa perplejidad de la acción humana que ha infestado por igual las consideraciones políticas antiguas y las consideraciones históricas modernas. La incertidumbre de la acción humana, en el sentido de que nunca sabemos del todo qué es lo que estamos haciendo cuando comenzamos a actuar dentro de la red de interrelaciones y de dependencias mutuas que conforman el campo de la acción, fue tomada por la filosofía antigua como el argumento supremo contra la seriedad de los asuntos humanos. Más adelante esta incertidumbre provocó la aparición de todas esas afirmaciones de sobra conocidas según las cuales los hombres que actúan se mueven en una red de errores y de culpabilidad inevitable. Ya la filosofía medieval, y aún más la filosofía cristiana en la era moderna, veía el dedo de la providencia en el hecho de que, en palabras de Bossuet, no existe «un poder humano que no promueva, contra su propia voluntad, otros planes que no son los suyos» (*Discurso sobre la historia universal*, III, 8), mientras que con Kant y Hegel se hacía precisa una fuerza secreta, la «estrategia de la naturaleza» o la «astucia de la razón», que funcionaba a espaldas del hombre, para explicar, a modo de *deus ex machina*, cómo la historia, que es hecha por hombres que nunca saben lo que están haciendo y que siempre acaban por desencadenar, por así decirlo, algo distinto de lo que pretendían y querían que sucediese, puede todavía tener sentido, puede constituir una narración que transmite un significado. Contra esta preocupación tradicional por un «poder superior», al cual los que actúan saben que están sometidos y comparado con el cual los hechos humanos aparecen tan sólo como los movimientos juguetones de un dios que maneja los hilos de las marionetas (Platón, *Las leyes*, VII, 803) o los movi-

mientos premeditados de la divina providencia, se sitúa el interés inmediatamente político por encontrar un remedio, en la propia naturaleza de la acción humana, que ponga la vida en común de los hombres a salvo de su incertidumbre de base y de sus errores y culpas inevitables. Jesús encontró este remedio en la capacidad humana para perdonar, que se basa asimismo en la comprensión de que en la acción nunca sabemos lo que estamos haciendo (Lucas 23,34), de modo que, no pudiendo dejar de actuar mientras vivamos, no debemos tampoco dejar nunca de perdonar (Lucas 17,3-4). Incluso llegó tan lejos como para negar explícitamente que el perdón sea prerrogativa exclusiva de Dios (Lucas 5,21-24) y se atrevió a pensar que la misericordia de Dios por los pecados de los hombres podría depender en último término de la disposición del hombre a perdonar las faltas de los demás (Mateo 6,14-15).

La gran audacia y el mérito incomparable de este concepto del perdón como relación fundamental entre los seres humanos no descansa en la transformación aparente de la calamidad de la culpa y del error en las virtudes positivas de la magnanimidad y la solidaridad. Consiste, más bien, en que el perdón pretende hacer lo que parece imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y que consigue establecer un nuevo comienzo allí donde los comienzos parecían haberse hecho imposibles. Que los hombres no saben lo que están haciendo con respecto a los otros, que pueden querer el bien y hacer el mal, y viceversa, y que, con todo, aspiran por medio de la acción a ese mismo cumplimiento de un propósito que constituye el signo de la maestría en su trato con las cosas naturales, materiales, ha sido el gran tema de la tragedia desde la Antigüedad griega. La tradición nunca perdió de vista este elemento trágico en toda acción, ni dejó de comprender, aunque normalmente en un contexto no político, que perdonar se cuenta entre la mayor de las virtudes humanas. Únicamente con la repentina y desconcertante avalancha de gigantescos desarrollos técnicos tras la Revolución Industrial alcanzó la experiencia de la fabricación una predominancia tan insuperable que las incertidumbres de la acción pudieron ser olvidadas por completo; enton-

ces se pudo comenzar a hablar acerca de «hacer el futuro» y de «construir y mejorar la sociedad», como si se estuviese hablando de hacer sillas y de construir y mejorar las casas.

Lo que se perdió por parte de la tradición de pensamiento político y sobrevivió únicamente en la tradición religiosa, donde era válido para los *homines religiosi*, fue la relación entre hacer y perdonar como un elemento constitutivo del trato entre los hombres, lo cual era la novedad específicamente política, y no religiosa, de las enseñanzas de Jesús. (La única expresión política que encontró el perdón es el derecho puramente negativo del indulto, prerrogativa de los jefes de Estado en todos los países civilizados.) La acción, que es de modo primordial el comienzo de algo nuevo, posee la cualidad contraproducente de causar la formación de una cadena de consecuencias impredecibles que tienden a atar para siempre al actor. Todos nosotros sabemos que somos al mismo tiempo el actor y la víctima en esta cadena de consecuencias, que los antiguos llamaban «destino», los cristianos «providencia» y que nosotros los modernos hemos degradado arrogantemente a mero azar. Perdonar es la única acción estrictamente humana que nos libera a nosotros mismos y a los demás del encadenamiento y la pauta de consecuencias que toda acción engendra; como tal, perdonar es una acción que garantiza la continuidad de la capacidad de actuar, de comenzar de nuevo, en todo ser humano, el cual, si no perdonara ni fuera perdonado, se parecería al hombre de la fábula a quien se le concede un deseo y es castigado para siempre con la satisfacción de ese deseo.

Nuestra comprensión de la tradición y de la autoridad tiene su origen en el acto político de la fundación, que, como se ha señalado previamente, sobrevivió tan sólo en las grandes revoluciones del siglo XVIII. Las pocas definiciones filosóficas del hombre que toman en consideración no sólo, siguiendo el modelo aristotélico, a los hombres que viven juntos en mutua dependencia, sino también al hombre como un ser que actúa, tienen lugar fuera del contexto de la filosofía política, incluso cuando sus autores se han ocupado específicamente de la po-

lítica. Éste es de modo notable el caso de la gran frase de Agustín: *Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fuit* (Para que hubiese un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie), que vincularía la acción, la capacidad para comenzar, al hecho de que cada ser humano es ya por naturaleza un nuevo comienzo que nunca antes había aparecido ni había sido visto en el mundo. Pero este concepto del hombre como un comienzo no tuvo consecuencias para la filosofía política de Agustín o para su comprensión de la *civitas terrena*. Y Kant nunca pensó que su concepción de la actividad mental como espontaneidad, con lo cual quería decir tanto la capacidad para comenzar una nueva línea de pensamiento como la capacidad para formar juicios sintéticos —a saber: juicios que no se deducen ni de hechos dados ni de reglas impuestas—, pudiese tener ninguna influencia en su filosofía política, que él, como Agustín, estableció como si este otro pensamiento nunca se le hubiese ocurrido. Este tipo de incompatibilidad resulta quizás más chocante en Nietzsche, quien, al hablar sobre la voluntad de poder, definió en una ocasión al hombre como «el animal que hace promesas», sin llegar nunca a ser consciente de que esta definición alberga una «transvaloración de todos los valores» más verdadera que prácticamente cualquier otro elemento positivo de su filosofía.[2]

Existen, por supuesto, razones por las cuales la tradición de pensamiento político, desde su comienzo, perdió de vista al hombre como un ser que actúa. Las dos definiciones filosóficas prevalecientes del hombre como *animal rationale* y como *homo faber* se caracterizan por esta omisión. En ambas se ve al hombre como si existiese en lo singular, pues podemos concebir la razón y la fabricación bajo las condiciones de la unidad de la humanidad. El interés de la tradición de pensamiento político por la pluralidad humana parece no referirse más que a

2. *La genealogía de la moral*, II, 1-2. Véase H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pág. 245 y n. 83 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 264). *(N. del comp.)*

la suma total de seres racionales, quienes, debido a algún defecto decisivo, son forzados a vivir juntos y a formar un cuerpo político. Pero las tres experiencias políticas que se sitúan fuera de la tradición, la experiencia de la acción como el comienzo de una nueva empresa en la Grecia prepolis, la experiencia de la fundación en Roma y la experiencia cristiana del actuar y el perdonar como algo que está relacionado, esto es, el conocimiento de que quien actúa debe estar dispuesto a perdonar y que quien perdona en realidad actúa, poseen una significación especial porque han continuado siendo relevantes para nuestra historia incluso aunque hayan sido ignoradas por el pensamiento político. De modo fundamental todas ellas conciernen a la faceta de la condición humana sin la cual la política no sería ni posible ni necesaria: el hecho de la pluralidad de los hombres en contraste con la unidad de Dios, tanto si se entiende a este último como una «idea» filosófica o como el Dios personal de las religiones monoteístas.

La pluralidad de los hombres, señalada en las palabras del Génesis que nos dicen no que Dios creó al hombre, sino que «*los* creo macho y hembra», conforma el espacio político. Lo hace, en primer lugar, en el sentido de que ningún ser humano *existe* nunca en lo singular, lo que otorga a la acción y al discurso su significación específicamente política, puesto que son las únicas actividades que no sólo se ven afectadas por el hecho de la pluralidad, como el resto de las actividades humanas, sino que resultan completamente inimaginables sin ella. Es posible concebir un mundo humano en el sentido de un artificio creado por el hombre y erigido en la Tierra bajo las condiciones de la unidad del hombre, y, en efecto, Platón deplora el hecho de que existan muchos hombres en lugar de uno solo viviendo sobre la Tierra. Deplora el hecho de que ciertas «cosas son privadas por naturaleza, tales como los ojos, los oídos y las manos», porque evitan que la multitud sea incorporada a un cuerpo político donde todos vivirían y se comportarían como «uno solo» (*Las leyes*, V, 739). Platón concebía este «uno solo» a través del fin sin discurso y sin acción del pensamiento, consistente en la percepción de la verdad como la posibilidad su-

prema de estar a la altura, por así decirlo, de la unidad de la «idea» o de Dios. Pero un ser que actúa y que habla no puede ser concebido como existiendo en lo singular. En segundo lugar, la condición humana de la pluralidad no equivale ni a la pluralidad de los objetos fabricados de acuerdo con un modelo (o *eidos*, como diría Platón), ni a la pluralidad de las variaciones dentro de una especie. Del mismo modo que no existe un ser humano como tal, sino solamente hombres y mujeres que son lo mismo en su absoluta distinción, esto es, *humanos*, así esta igualdad humana compartida es la *igualdad* que, a su vez, sólo se manifiesta en la absoluta distinción de un igual respecto a otro. Éste es hasta tal punto el caso que el fenómeno de los gemelos, que parecen completamente idénticos, siempre nos causa una cierta sorpresa. Si, por tanto, la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes, la distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos.

LA REVISIÓN DE LA TRADICIÓN POR MONTESQUIEU

En su libro *L'Esprit des lois* Montesquieu reduce a tres las formas de gobierno —monarquía, república y tiranía— e inmediatamente introduce una distinción totalmente nueva: *Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir* (III, 1); es decir, que la naturaleza del gobierno es lo que le hace ser lo que es y su principio es lo que le hace actuar y ponerse en movimiento. Montesquieu explica que por «naturaleza» se refiere a «la estructura particular de gobierno», mientras que por «principio», como veremos en seguida, a aquello que lo inspira. En su descripción de la naturaleza, la esencia o la estructura particular del gobierno, Montesquieu no tiene nada nuevo que decir, pero observa que esta estructura tomada en sí misma sería completamente incapaz de acción o de actividad.[1] Las acciones concretas de cada gobierno y de los ciudadanos que viven bajo las diversas formas de gobierno no pueden explicarse de acuerdo con los dos pilares conceptuales de las definiciones tradicionales del poder: la distinción entre gobernar y ser gobernado y la ley como limitación de dicho poder.

1. Por supuesto, Arendt es consciente, como deja claro en el resto de estos mismos manuscritos, de que «la fama de Montesquieu está firmemente asentada en su descubrimiento de las ramas de gobierno, la legislativa, la ejecutiva y la judicial, es decir, en el gran descubrimiento de que el poder *no* es indivisible [y que] está completamente separado de toda connotación violenta». Sin embargo, su argumento es que las «tres ramas de gobierno representan para Montesquieu las tres actividades políticas principales de los hombres: la creación de leyes, la ejecución de decisiones y los juicios que acompañan a ambas». «Los orígenes [del poder] se apoyan en las múltiples capacidades del hombre para la acción, y estas acciones no tienen fin en tanto que subsista el cuerpo político.» *(N. del e.)*

La razón de esta curiosa inmovilidad que, hasta donde yo sé, Montesquieu fue el primero en descubrir, es que los términos «naturaleza» o «esencia» del gobierno, tomados en su sentido platónico original, indican una permanencia por definición, una permanencia que se hizo, por así decirlo, aún más permanente cuando Platón buscó el mejor de los gobiernos. Él consideró como algo obvio que el mejor de los gobiernos sería también el más inmutable e inconmovible a través de las circunstancias siempre cambiantes de los hombres. Para Montesquieu, la prueba suprema de que la tiranía es la peor forma de gobierno se basa aún en el hecho de que es susceptible de destrucción desde dentro —de declinar por su propia naturaleza— mientras que las otras formas de gobierno son destruidas principalmente por las circunstancias externas. Solamente en *Las leyes*, y no en *La República* ni en *El Político*, pensó Platón que la legalidad por sí misma, las leyes de la ciudad, podrían diseñarse de un modo tal que prevendrían cualquier posible perversión del gobierno, el único cambio que él tomó en consideración. Pero la legalidad, tal y como Montesquieu la entendía, sólo puede poner limitaciones a las acciones, nunca inspirarlas. La grandeza de las leyes en una sociedad libre consiste en que nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no debemos hacer. En otras palabras, Montesquieu, precisamente porque tomó la legalidad de los gobiernos como punto de partida, percibió que debe haber algo más en los gobiernos que la ley y el poder para dar cuenta de las acciones reales y constantes de los ciudadanos que viven dentro de los límites de la ley, así como de las actuaciones de los cuerpos políticos mismos, cuyo «espíritu» difiere de un modo tan obvio de un caso a otro.

En consonancia, Montesquieu introdujo tres principios para la acción: la virtud que inspira las acciones en una república, el honor que las inspira en una monarquía y el miedo que guía todas las acciones en una tiranía, es decir, el miedo de los súbditos respecto del tirano y de los súbditos entre ellos mismos, así como el miedo del tirano respecto de sus súbditos. Así como el mérito del súbdito en una monarquía es alcanzar distinción y

recibir *honores* públicos, del mismo modo el mérito del ciudadano en una república consiste en no ser más notorio en los asuntos públicos que sus conciudadanos, lo cual constituye su *virtud*. Estos principios de la acción no deben confundirse con motivos psicológicos. Son, en mayor medida, los criterios-guía en función de los cuales se juzgan todas las acciones en el espacio público más allá del criterio puramente negativo de la legalidad y que inspiran las acciones tanto de los que mandan como de los que obedecen. Que la virtud sea el principio de la acción en una república no significa que los súbditos de una monarquía no sepan qué es la virtud, o que los ciudadanos de una república no sepan qué es el honor. Significa que el espacio público-político está inspirado por uno o por otro, de modo que el honor en una república, o la virtud en una monarquía, se convierten más o menos en un asunto privado. Significa también que si estos principios ya no son válidos, si pierden su autoridad de tal modo que ya no se cree en la virtud dentro de la república o en el honor dentro de la monarquía, o si en una tiranía el tirano deja de temer a sus súbditos o los súbditos dejan de temerse los unos a los otros y a su opresor, entonces cada una de estas formas de gobierno toca a su fin.

Bajo las observaciones asistemáticas y a veces incluso casuales de Montesquieu sobre las relaciones entre la naturaleza de los gobiernos y sus principios de acción subyace una profunda intuición de la unidad de las civilizaciones históricas. Su *esprit général*, que une la estructura del gobierno con su correspondiente principio de acción, se convirtió en el siglo XIX en la idea que está detrás de las ciencias históricas, así como de la filosofía de la historia. El *Volksgeist*, o «espíritu del pueblo», de Herder, así como el «espíritu del mundo» o *Weltgeist* de Hegel, muestran signos evidentes de esta filiación. Pero el descubrimiento original de Montesquieu de los principios de la acción es menos metafísico y más fructífero para el estudio de la política. De él surge la cuestión de cuáles son los orígenes de la virtud y del honor, y Montesquieu, al responder a esta pregunta, resuelve sin saberlo el problema de por qué tan sólo unas pocas formas de gobierno recibieron aproba-

ción a través de una historia tan larga plagada de tantos cambios radicales.

La virtud, afirma Montesquieu, surge del amor por la igualdad, y el honor del amor por la distinción, es decir, del «amor» por una u otra de las dos características fundamentales y mutuamente conectadas de la condición humana de la pluralidad. Por desgracia, Montesquieu no nos dice de qué aspecto de la condición humana surge el miedo, el principio inspirador de la acción en las tiranías. En cualquier caso, este «amor» o, como diremos, la experiencia fundamental de la cual surgen los principios de la acción, constituye para Montesquieu el lazo vinculante entre la estructura de un gobierno, representada en el espíritu de sus leyes, y las acciones de su cuerpo político. La experiencia fundamental de la igualdad encuentra una expresión política adecuada en las leyes republicanas, mientras que el amor hacia ella, llamado virtud, inspira las acciones dentro de las repúblicas. La experiencia fundamental de las monarquías, así como de las aristocracias y otras formas de gobierno jerárquico, es que somos por nacimiento diferentes los unos de los otros y que, por tanto, luchamos por destacarnos, por hacer manifiesta nuestra distinción natural o social; el honor es la distinción por la cual una monarquía reconoce públicamente la diferencia entre sus súbditos. En ambos casos nos enfrentamos con aquello que somos por nacimiento: que nacemos iguales en la absoluta diferencia y distinción los unos respecto de los otros.

La igualdad republicana no es lo mismo que la igualdad de todos los hombres ante Dios o que la igualdad de todos los hombres ante la muerte como destino (ninguna de las cuales tiene una relación o una relevancia inmediata con respecto al espacio político). En cierto tiempo la ciudadanía se basaba en la igualdad bajo las condiciones de la esclavitud y en la antigua convicción de que no todos los hombres son igualmente humanos. A la inversa, durante muchos siglos las Iglesias cristianas permanecieron indiferentes a la cuestión de la esclavitud, al tiempo que se aferraban firmemente a la doctrina de la igualdad de todos los hombres ante Dios. Nacer igual quiere decir,

en términos políticos, igualdad en la fuerza con independencia de todas las demás diferencias. Así, Hobbes pudo definir la igualdad como una capacidad igual para matar, y una concepción similar es inherente a la noción de Montesquieu de un estado de naturaleza que él define como «miedo de todos los demás», en oposición a la idea de Hobbes de una «guerra de todos contra todos» originaria. La experiencia sobre la cual descansa el cuerpo político de una república es el estar-juntos de aquellos que son iguales en fuerza, y su virtud, que domina su vida pública, es la alegría de no estar solo en el mundo. Estar solo significa no tener iguales: «Uno es uno y solamente uno y siempre lo será», como señalaba osadamente una canción infantil de la Edad Media respecto de lo que, desde la perspectiva humana, puede concebirse como la tragedia de *un* único Dios. Solamente en tanto que estoy entre iguales no estoy solo y, en este sentido, el amor por la igualdad que Montesquieu denomina virtud es también gratitud por ser humano y no ser como Dios.

Asimismo, la distinción monárquica o aristocrática es posible únicamente debido a la igualdad, sin la cual no se podrían ni siquiera medir las distinciones. Pero la experiencia fundamental sobre la que se apoya es la experiencia de lo que hay de único en cada ser humano, que en el espacio político puede mostrarse solamente al compararse con los demás. Cuando el honor es el principio de la acción, entonces la máxima que inspira las acciones de un cuerpo político es la de proporcionar a cada sujeto la posibilidad de dar lo mejor de sí, de llegar a ser un individuo único que ni antes ni después se repetirá, y obtener el reconocimiento como tal en el transcurso de su vida. La ventaja específica de los gobiernos monárquicos es que los individuos nunca se enfrentan con la masa indistinta e indistinguible de «todos los demás», frente a la cual el individuo nunca puede invocar nada más que una desesperada minoría de a uno. El peligro específico de los gobiernos basados en la igualdad es que la estructura de la legalidad, en cuyo contexto la igualdad de poder recibe su significado, su dirección y su restricción, pueda llegar a agotarse.

Tanto si el cuerpo político se apoya en la experiencia de la igualdad como si lo hace en la de la distinción, en ambos casos el vivir y el actuar juntos aparece como la única posibilidad humana en la cual la fuerza, dada por naturaleza, puede convertirse en poder. Es por ello que los hombres, quienes, a pesar de su fuerza permanecen esencialmente impotentes en el aislamiento, incapaces siquiera de desarrollar su fuerza, establecen el espacio de existencia en el cual pueden ellos mismos, y no la naturaleza, ni Dios, ni la muerte, tener poder. La razón por la cual Montesquieu no se cuidó de proporcionarnos la experiencia fundamental de la cual surge el miedo en los gobiernos tiránicos es que él, como toda la tradición, no pensaba que la tiranía fuese en absoluto un auténtico cuerpo político. Pues el miedo como principio de la acción público-política posee una íntima conexión con la experiencia fundamental de la impotencia, que todos conocemos a raíz de situaciones en las cuales, por la razón que sea, somos incapaces de actuar. La razón por la que esta experiencia es fundamental —y, en este sentido, la tiranía pertenece a las formas elementales de gobierno— es que todas las acciones humanas y, por la misma razón, todas las posibilidades del poder humano, tienen límites. Políticamente hablando, el miedo (y no me refiero a la ansiedad) es la desesperación debida a mi impotencia cuando he alcanzado los límites dentro de los cuales es posible la acción. Más tarde o más temprano toda vida humana experimenta dichos límites.

Por tanto, el miedo no es, hablando propiamente, un principio de acción, sino un principio antipolítico dentro del mundo común. Es el miedo de las tiranías, que, de acuerdo con la teoría tradicional, provienen o bien de una democracia pervertida cuando las leyes, cuya función es limitar la fuerza de los que son considerados iguales, se resquebrajan hasta el punto de que la fuerza de uno anula la fuerza del otro, o bien se deben a la usurpación de los medios de violencia por un tirano para, acto seguido, arramplar con los límites establecidos por las leyes. La falta de legalidad significa, en cada caso, no sólo que el poder, generado por hombres que actúan juntos, ya no es posible, sino también que la impotencia se puede crear artificial-

mente. El miedo surge de esta impotencia general, y de este miedo provienen tanto la voluntad del tirano por someter a todos los demás como la predisposición de sus súbditos a soportar la dominación. Si la virtud es el amor por la igualdad en el reparto del poder, entonces el miedo es la voluntad de poder surgida de la impotencia, la voluntad de dominar como alternativa a ser dominado. Pero esta sed de poder nacida del miedo nunca puede ser aplacada, pues el miedo y la desconfianza mutua hacen imposible «actuar en concierto», según la expresión de Burke, de modo que las tiranías, en tanto persisten, se hacen cada vez menos poderosas. Las tiranías están condenadas al desastre porque destruyen el estar juntos de los hombres: al aislarlos entre sí buscan destruir la pluralidad humana. Las tiranías se basan en la experiencia fundamental en la cual estoy completamente solo, que es la de estar indefenso (tal y como definió Epicteto en una ocasión la soledad), incapaz de recabar la ayuda de mis congéneres.

DE HEGEL A MARX

I

Existe tan sólo una diferencia esencial entre Hegel y Marx, aunque, sin duda, sea de una importancia considerable, y es que Hegel proyectó su visión histórica del mundo sólo hacia el pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación, mientras que Marx la proyectó «proféticamente» en la dirección contraria, hacia el futuro, y entendió el presente tan sólo como un trampolín. Por muy escandalosa que pudiese parecer la satisfacción de Hegel con respecto a las circunstancias actuales y efectivas, su instinto *político* estaba en lo cierto al restringir su método a lo que resultaba aprehensible en términos puramente contemplativos y al no usarlo para establecer objetivos a la voluntad política o para introducir mejoras aparentes en el futuro. Sin embargo, en tanto que Hegel tenía necesariamente que entender el presente como el final de la historia, con ello él ya había desacreditado y refutado en términos políticos su enfoque histórico-universal, en el momento en que Marx lo empleó con objeto de servirle de ayuda para introducir el principio real y funestamente antipolítico en la política. [...][1]

La objeción de Marx a Hegel dice así: la dialéctica del espíritu del mundo no actúa astutamente a espaldas de los hombres, utilizando los actos voluntarios que aparentemente se originan en los hombres para su propio provecho, sino que, en su lugar, constituye el estilo y el método de la acción humana. En tanto que el espíritu del mundo era «inconsciente», es de-

1. *Denktagebuch*, abril de 1951 (trad. cast.: *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006).

cir, en tanto que las leyes de la dialéctica permanecían ignoradas, la acción se presentaba como un acontecimiento en el cual se revelaba lo «absoluto». Una vez que hayamos abandonado nuestro prejuicio de que cierto «absoluto» se revela a través de nosotros y a nuestras espaldas, *y* una vez que conozcamos las leyes de la dialéctica, podremos realizar lo absoluto.[2]

II

Las obras de Marx y Hegel aparecen juntas al final de la gran tradición de la filosofía occidental, pero también se hallan en una extraña contradicción y en una extraña correspondencia mutua. Marx describe su ruptura con Hegel —y Hegel constituía para él la encarnación de toda la filosofía anterior— como una inversión, como un ponerlo todo del revés, del mismo modo que Nietzsche define su «transvaloración de los valores» como una reversión del platonismo. Lo sorprendente de estas autointerpretaciones es que la inversión y la reversión tan sólo pueden tener lugar dentro de un conjunto de hechos reconocidos que deben ser primeramente aceptados como tales. La «transvaloración de los valores» pone cabeza abajo la *jerarquía* platónica, pero en ningún momento se sale de los confines de esos valores. Algo similar ocurre cuando Marx, al adoptar la dialéctica hegeliana, hace comenzar el proceso histórico con la materia en lugar de con el espíritu. Una rápida comparación de las presentaciones de la historia por parte de Marx y de Hegel nos basta para reconocer que en ambos casos el concepto de historia es fundamentalmente parecido.

La reversión y la inversión tienen, sin embargo, su propia significación extraordinaria. Implican que la jerarquía tradicional de los valores, si no así necesariamente su contenido, se establece arbitrariamente o, como diría Nietzsche, premeditadamente. El final de la tradición, según parece, comienza con el colapso de la autoridad de la tradición, y no con el cuestio-

2. *Denktagebuch*, septiembre de 1951.

namiento de su contenido substancial como tal. Nietzsche, con su concisión sin igual, denominó al resultado de este colapso de la autoridad «pensamiento perspectivista», es decir, un pensamiento capaz de desplazarse a voluntad (esto es, únicamente bajo el dictado de la voluntad individual) dentro del contexto de la tradición, y de tal manera que todo lo que previamente era tenido por cierto asume ahora el aspecto de una perspectiva, frente a la cual debe existir la posibilidad de una multitud de perspectivas igualmente legítimas e igualmente fructíferas.

Y es este pensamiento perspectivista el que de hecho el marxismo ha introducido en todos los campos de estudio humanístico. Lo que nosotros llamamos marxismo en un sentido específicamente político apenas hace justicia a la extraordinaria influencia de Marx en las humanidades. Dicha influencia no tiene nada que ver con el método del marxismo vulgar —jamás usado por el propio Marx— que explica todos los fenómenos políticos y culturales a partir de las circunstancias materiales del proceso de producción. Lo novedoso y extraordinariamente efectivo de la concepción de Marx fue el modo en que él consideró la cultura, la política, la sociedad y la economía dentro de un *único* contexto funcional que, como se vio enseguida, puede desplazarse arbitrariamente de una perspectiva a otra. El estudio de Max Weber acerca de cómo el capitalismo surgió a partir de la mentalidad de la ética protestante es tan deudor de la historiografía marxista —haciendo un uso más productivo de sus resultados— como cualquier otra investigación histórica estrictamente materialista. Con independencia de cuál sea el punto de partida que elija el pensamiento histórico-perspectivo —sea éste la denominada historia de las ideas, o la historia política, o las ciencias sociales y la economía— el resultado es un sistema de relaciones que se deriva de cada uno de dichos desplazamientos en la perspectiva y en función del cual, para decirlo toscamente, se puede explicar todo sin generar nunca una verdad vinculante análoga a la autoridad de la tradición.

Lo que ha ocurrido en el pensamiento moderno, a través de Marx por un lado y de Nietzsche por otro, es la adopción del marco de la tradición junto con un rechazo simultáneo de su

autoridad. Ésta es la verdadera significación histórica de la inversión de Hegel en Marx y de la reversión de Platón en Nietzsche. Sin embargo, todas las operaciones de este tipo, en las cuales el pensamiento procede dentro de los conceptos tradicionales al tiempo que «meramente» rechaza la autoridad sustancial de la tradición, contienen la misma contradicción devastadora que se halla inevitablemente en todas las variadas discusiones sobre la secularización de las ideas religiosas. Tradición, autoridad y religión son conceptos cuyos orígenes están en la Roma cristiana y precristiana; se copertenecen entre sí tanto como «la guerra, el comercio y la piratería, esa trinidad indivisible» (Goethe, *Fausto*, II, 11187-88). El pasado, en la medida en que es transmitido como tradición, posee autoridad; la autoridad, en la medida en que se presenta como historia, se convierte en una tradición; y si la autoridad no proclamase, según el espíritu de Platón, que «Dios [y no el hombre] es la medida de todas las cosas», sería más una tiranía arbitraria que autoridad. La aceptación de una tradición sin una autoridad basada en la religión resulta siempre no vinculante, pues cualquier cosa aceptada bajo tales condiciones ha perdido tanto su verdadero contenido como su ascendiente manifiesto sobre los hombres en forma de autoridad. En buena medida fue por mantenerse dentro de dicha formalización —que no forma parte menos del pensamiento conservador que del pensamiento en abierta rebelión contra la autoridad de la tradición— que Marx pudo afirmar que él había tomado el método de la dialéctica de la tradición (que para él había llegado a su conclusión en Hegel). En otras palabras, lo que él tomo de la tradición fue un elemento en apariencia puramente formal para ser usado del modo que él escogiese.

Obviamente, no hay necesidad de examinar el argumento según el cual los métodos no implican ninguna diferencia, pues el modo en que abordamos cualquier materia define no sólo el *cómo* de nuestra investigación, sino también el *qué* de nuestros descubrimientos. Más importante aquí es el hecho de que la dialéctica pudo desarrollarse como método por primera vez sólo cuando Marx la hubo despojado de su contenido

sustancial real. En ningún otro lugar demostró ser más onerosa la aceptación de la tradición unida a una pérdida concomitante de su autoridad substancial que en la adopción por parte de Marx de la dialéctica hegeliana. Al convertir la dialéctica en un método, Marx la liberó de aquellos contenidos que la habían retenido dentro de unos límites y que la habían ligado a una realidad sustancial. Y, al obrar así, hizo posible el tipo de pensamiento procesual tan característico de las ideologías decimonónicas y que desemboca en la lógica devastadora de esos regímenes totalitarios cuyo aparato de violencia no se sujeta a las constricciones de la realidad.

La metodología formal que Marx tomó de Hegel es el conocido proceso en tres pasos por el cual la tesis conduce, por medio de la antítesis, a la síntesis, al tiempo que la síntesis, por su lado, se convierte entonces en el primer paso de la siguiente tríada, esto es, se convierte ella misma en una nueva tesis, a partir de la cual se puede decir que surgen automáticamente la antítesis y la síntesis en un proceso sin fin. Lo que importa aquí es que este pensamiento puede arrancar, por así decirlo, de un solo punto, que un proceso, que esencialmente ya no puede detenerse, comienza con esa primera proposición, con esa primera tesis. Este pensamiento, en el cual toda la realidad queda reducida a fases de un único proceso gigantesco de desarrollo —algo todavía bastante desconocido para Hegel— desbroza el camino para el pensamiento verdaderamente ideológico, el cual, por su parte, era también aún bastante desconocido para Marx. Este paso de la dialéctica como método a la dialéctica como ideología se completa una vez que la primera proposición del proceso dialéctico se convierte en una premisa lógica de la cual puede deducirse todo lo demás con una consecutividad totalmente independiente de toda experiencia. La filosofía hegeliana presenta lo absoluto —esto es, el espíritu del mundo o la divinidad— en su movimiento dialéctico, ahora revelado como conciencia humana. En las ideologías totalitarias, la lógica se fija en ciertas «ideas» y las pervierte convirtiéndolas en premisas. En medio de ambas se halla el materialismo dialéctico, en el cual los factores verificables por medio

de la experiencia, esto es, las condiciones materiales de la producción, se desarrollan dialécticamente a partir de ellos mismos. Marx formaliza la dialéctica hegeliana de lo absoluto en la historia como un *desarrollo*, como un proceso autopropulsado, y, en conexión con esto, es importante recordar que tanto Marx como Engels eran seguidores de la teoría de Darwin sobre la evolución. Esta formalización substrae a la tradición la sustancia de su autoridad, incluso en tanto que permanece dentro del marco de la tradición. De hecho, falta solamente un paso para que el concepto marxista de desarrollo se convierta en un pensamiento procesual ideológico, el paso que conduce en último término a la coercitiva deducción totalitaria sustentada sobre una sola premisa. Es aquí donde se rompe realmente por primera vez el hilo de la tradición, y esta ruptura constituye un acontecimiento que nunca puede «explicarse» en base a tendencias intelectuales o a influencias demostrables en la historia de las ideas. Si consideramos esta ruptura desde la perspectiva del camino que conduce de Hegel a Marx, podemos decir que tuvo lugar en el momento en que no ya la idea, sino la lógica desencadenada por la idea, atrapó a las masas.

El propio Marx explicó la esencia de su relación con Hegel y su alejamiento del mismo en una afirmación extraída de la conocida como la tesis undécima sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*». Dentro del contexto de su obra entera y de su propósito global, este comentario hecho por el joven Marx en 1845 podría reformularse de la siguiente manera: Hegel interpretó el pasado como historia y, al obrar de ese modo, descubrió la dialéctica como la ley fundamental de todo cambio histórico. Este descubrimiento nos permite conformar el futuro como historia. Para Marx, la política revolucionaria es una acción que hace a la historia coincidir con la ley fundamental de todo cambio histórico. Ello hace superflua la «astucia de la razón» hegeliana (el término de Kant era la «estrategia de la naturaleza»), cuyo papel había consistido en conferir a la acción política un fundamento político re-

trospectivo, es decir, hacerla comprensible. Hegel y Kant tenían que recurrir a este comportamiento extrañamente sutil de la Providencia porque, por un lado, asumían junto con la tradición que la acción política como tal tiene menos relación con la verdad que cualquier otra actividad humana, y porque, por otro lado, estaban enfrentados con el problema moderno de una historia que —a pesar de las acciones contradictorias de los hombres, que en su totalidad siempre tienen como resultado algo distinto de lo que pretendía cada individuo— es comprensible de modo uniforme y, de este modo, aparentemente «racional». Puesto que los hombres nunca tienen un control fiable sobre las acciones que han comenzado y nunca pueden ser plenamente conscientes de sus intenciones originales, la historia necesita una «astucia», que es diferente de cualquier tipo de «tramposidad» y que, de acuerdo con Hegel, consiste en el «gran mecanismo que fuerza a los demás a ser lo que son en sí mismos y por sí mismos» (*Jenenser Realphilosophie*, edición Meiner, vol. XX, pág. 199). Marx, al tiempo que aún creyéndose en gran medida dentro del movimiento de la filosofía hegeliana, rechaza la idea de que la acción en y por sí misma, y en ausencia de la astucia de la Providencia, no pueda revelar la verdad o, mejor, producirla. Por ello rompe con todas las valoraciones tradicionales dentro de la filosofía política, de acuerdo con las cuales el pensamiento está por encima de la acción y la política existe únicamente para hacer posible y salvaguardar al *bios theōrētikos,* la vida contemplativa de los filósofos o la contemplación de Dios por los cristianos, sustraídos al mundo.

Pero de todos modos esta ruptura de la tradición por parte de Marx tiene lugar dentro del esquema de la tradición. Lo que Marx nunca puso en duda fue la relación entre pensar y actuar en cuanto tal. La tesis sobre Feuerbach afirma claramente que sólo después de que los filósofos hayan interpretado el mundo, y justamente por ello, puede llegar el momento del cambio. Ésa es también la razón de que Marx pudiese dejar que su política revolucionaria o, más bien, su concepción revolucionaria de la política, acabase en la imagen de una «sociedad sin cla-

ses», una imagen que se orienta llamativamente hacia los ideales del ocio y del tiempo libre, tal y como eran concebidos en la polis griega. Sin embargo, el resultado fue, por supuesto, no esta fugaz mirada retrospectiva hacia una utopía pasada, sino más bien una reevaluación de la política como tal.

Con la anticipada desaparición del gobierno y de la dominación en la sociedad sin clases de Marx, la «libertad» se convirtió en una palabra sin significado, a menos que fuese concebida de un modo completamente novedoso. Dado que Marx, aquí como en otros lugares, no se molestó en redefinir sus términos sino que permaneció dentro del marco conceptual de la tradición, Lenin no estaba demasiado equivocado cuando llegó a la conclusión de que si nadie que mande sobre los demás puede ser libre, entonces la libertad es un prejuicio o una ideología, aunque con ello sustrajo a la obra de Marx uno de sus impulsos más importantes. La adherencia a la tradición es también la causa de un error aún más decisivo en Marx y en Lenin: que la mera administración, en contraste con el gobierno, es la forma adecuada para los hombres que viven en común bajo la condición de la igualdad radical y universal. Se suponía que la administración era el no gobierno, cuando en realidad sólo puede ser el gobierno de nadie, es decir, la burocracia, una forma de gobierno en la cual nadie se hace responsable. La burocracia es una forma de gobierno en la que ha desaparecido el elemento personal del mando, y asimismo es cierto que un gobierno tal puede gobernar sin estar movido por el interés hacia una clase específica. Pero este gobierno de nadie, el hecho de que en una burocracia auténtica nadie ocupe el sillón vacío del gobernante, no implica que las condiciones del gobierno hayan desaparecido. Ese nadie gobierna de modo muy efectivo cuando se lo considera desde el lado de los gobernados y, lo que es peor, tiene una característica importante en común con el tirano.

El poder tiránico es definido por la tradición como un poder arbitrario, y esto quería decir primordialmente un gobierno en el cual no es preciso rendir cuentas, un gobierno que no se responsabiliza ante nadie. Lo mismo ocurre con el gobierno buro-

crático de nadie, aunque por una razón totalmente distinta. Hay muchas personas en una burocracia que podrían pedir una explicación, pero no hay nadie para darla, porque ese «nadie» no puede ser hecho responsable. En lugar de las decisiones arbitrarias del tirano encontramos los arreglos aleatorios de procedimientos universales, procedimientos que no poseen malicia ni arbitrariedad, porque no hay nadie detrás de ellos, pero contra los cuales tampoco se puede apelar. En cuanto a los gobernados, la red de esquemas diseñados, en la cual están atrapados, es mucho más peligrosa y más letal que la mera tiranía arbitraria. Pero no debiera confundirse la burocracia con la dominación totalitaria. Si la Revolución de Octubre hubiese permitido seguir las líneas prescritas por Marx y Lenin, lo cual no fue el caso, probablemente habría dado como resultado un gobierno burocrático. El gobierno de nadie —no la anarquía, o la desaparición del gobierno, o la opresión— es el peligro siempre presente en cualquier sociedad basada en la igualdad universal. El concepto de igualdad universal significa dentro de la tradición tan sólo que ningún hombre es libre.

Lo que reemplaza en Marx a la «astucia de la razón» es, como sabemos, el interés, en el sentido de interés de clase. Lo que hace a la historia comprensible es el choque de intereses; lo que le da sentido es la asunción de que el interés de la clase trabajadora es idéntico al interés de la humanidad, y para Marx esto quiere decir que es idéntico al interés no de la mayoría de los hombres, sino de la humanidad esencial de la especie humana. Postular el interés como el motor de la acción política no es nada nuevo. Rohan es famoso por haber afirmado que los reyes gobiernan sobre las naciones y los intereses gobiernan sobre los reyes. Para Marx esta proposición era el simple resultado de sus estudios económicos, así como de su dependencia respecto de la filosofía aristotélica. Lo que es nuevo, si no decisivo, es su vinculación del interés, esto es, de algo material, con la humanidad esencial del hombre. Lo que *es* decisivo es la vinculación adicional del interés no tanto con la clase trabajadora como con el trabajo en sí mismo en tanto que actividad humana preeminente.

Tras la base de la teoría marxista de los intereses se halla la convicción de que la única satisfacción legítima de un interés descansa en el trabajo. En apoyo de esta convicción y como algo fundamental en todos sus escritos lo que hay es una nueva definición del hombre, la cual ve la humanidad esencial del hombre no en su racionalidad (*animal rationale*), o en su producción de objetos (*homo faber*) o en el haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios (*creatura Dei*), sino más bien en el trabajo, que la tradición había rechazado unánimemente como algo incompatible con una existencia humana plena y libre. Marx fue el primero en definir al hombre como un *animal laborans*, como una criatura que trabaja. Él subsume bajo esta definición todo lo que la tradición había transmitido como signos distintivos de la humanidad: el trabajo es el principio de la racionalidad y sus leyes, que en el desarrollo de las fuerzas productivas determinan la historia, hacen a la historia comprensible para la razón. El trabajo es el principio de la productividad; produce el mundo verdaderamente humano en la Tierra. Y el trabajo es, como afirma Engels en su epigrama deliberadamente blasfemo, «el Creador de la humanidad», con lo cual simplemente reduce muchas de las afirmaciones de Marx a una única fórmula.

No podemos investigar aquí qué es lo que esta nueva autocomprensión del hombre como *animal laborans* afirma e implica realmente. Baste con sugerir que, por un lado, se corresponde de modo preciso con el suceso sociológico crucial de la historia reciente, la cual, al otorgar en un primer momento iguales derechos civiles a la clase trabajadora, pasó a continuación a definir toda la actividad humana como trabajo y a interpretarla como productividad. La economía clásica nunca distinguió entre el simple trabajo, que produce para un consumo inmediato, y la producción de objetos en el sentido del *homo faber*. El factor crucial aquí es que en su teoría de las fuerzas productivas basadas en el trabajo humano Marx resolvió esta confusión a favor del trabajo, atribuyendo así al trabajo una productividad que nunca tiene. Pero aunque dicha glorificación e incomprensión del trabajo cerró los ojos ante las

realidades más elementales de la vida humana, se correspondía perfectamente con las necesidades de su tiempo. Esta correspondencia es, desde luego, la razón real del impacto que el marxismo tuvo en todas las partes del globo. Cuando se consideran las verdaderas interconexiones de toda la cuestión, no sorprende que dentro del marco de la tradición, en el que Marx siempre trabajó, difícilmente pudiese haber otro resultado que no fuese un nuevo enfoque en la filosofía determinista, la cual, según su vieja y conocida costumbre, «necesariamente» ve a la libertad emergiendo de algún modo a partir de la necesidad, pues la glorificación del trabajo de Marx no eliminó ninguna de las razones propuestas por la tradición para negar igualdad política y plena libertad humana al hombre en tanto que trabajador. Ni Marx ni la introducción de la maquinaria fueron capaces de eliminar el hecho de que el hombre se ve obligado a trabajar para vivir, de que el trabajo es, por tanto, no una actividad libre y productiva, sino que está ligado inextricablemente a lo que nos compele: las necesidades que acarrea el simple hecho de estar vivo. El gran logro de Marx fue hacer del trabajo el centro de su teoría, pues el trabajo era exactamente aquello respecto de lo cual había desviado su mirada toda la filosofía política una vez que ya no osaba justificar la esclavitud. Pero, a pesar de todo, todavía no tenemos respuesta para la pregunta política planteada por la necesidad del trabajo en la vida humana y por el papel primordial que desempeña en el mundo moderno.

EL FINAL DE LA TRADICIÓN

I

Inevitablemente, la tradición de pensamiento político contiene primera y primordialmente la actitud tradicional del filósofo hacia la política. El pensamiento político mismo es más antiguo que nuestra tradición filosófica, que comienza con Platón y Aristóteles, del mismo modo que la filosofía misma es más antigua y abarca más de lo que la tradición occidental finalmente aceptó y desarrolló. Así, al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que «los asuntos y las acciones de los hombres (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio», y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía —o, como diría Aristóteles algo después, una vida dedicada a ella, el *bios theōrētikos*— resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto que viven juntos. Al comienzo de la tradición, la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se interesa por aquellos asuntos que son eternos, como el universo. El filósofo tiene un interés en la política en tanto que también él es un hombre mortal, pero este interés se halla tan sólo en una relación negativa con su ser filósofo: tal y como Platón dejó claro en numerosas ocasiones, el filósofo tiene miedo de que por culpa de una mala gestión de los asuntos políticos no sea capaz de dedicarse a la filosofía. La *scholē*, como la latina *otium*, no significa tiempo libre como tal, sino solamente tiempo libre del quehacer político, no participación en

política y, por tanto, libertad del espíritu para dedicarse a lo eterno (lo *aei on*), lo cual es posible sólo si se han resuelto las carencias y las necesidades de la vida mortal. La política, por tanto, vista desde la perspectiva específicamente filosófica, comienza ya en Platón a abarcar más que el *politeuesthai*, más que esas actividades que son características de la antigua polis griega, para la cual la mera satisfacción de las necesidades y de las carencias de la vida era una condición prepolítica. La política comienza, por así decirlo, a ensanchar su espacio en dirección descendente, hacia las propias necesidades de la vida, de modo que al desprecio de los filósofos por los asuntos perecederos de los mortales se añadió el desdén específicamente griego hacia todo lo que es necesario para la mera vida y la supervivencia. Así Cicerón, en su fútil intento por abjurar de la filosofía griega en este punto —su actitud hacia la política—, señalaba irónicamente que tan sólo con que «todo lo que es esencial para nuestras necesidades y comodidades fuese proporcionado por alguna varita mágica, como en las leyendas, entonces todo hombre de excelentes capacidades podría abandonar cualquier otra responsabilidad y dedicarse exclusivamente al conocimiento y a la ciencia».[1] En resumen, cuando los filósofos comenzaron a preocuparse por la política de modo sistemático, la política se convirtió para ellos al mismo tiempo en un mal necesario.

Así, nuestra tradición de filosofía política, desgraciada y fatídicamente, y desde sus inicios, ha privado a los asuntos políticos, esto es, a aquellas actividades que incumben al espacio público común que aparece dondequiera que los hombres viven juntos, de toda dignidad que les sea propia. En términos aristotélicos, la política es un medio para conseguir un fin; no tiene un fin en y por sí misma. Aún más, el fin apropiado de la política es en cierto sentido su opuesto, a saber, la no participación en los asuntos humanos, la *scholē*, la condición de la filosofía o, más bien, la condición de una vida dedicada a ella. En otras palabras, ninguna otra actividad se muestra tan anti-

1. *De officiis*, I, xliv. *(N. del e.)*

filosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular, con la excepción, claro está, de lo que nunca y bajo ningún concepto se ha considerado como una actividad estrictamente humana: el mero trabajo, por ejemplo. Spinoza, puliendo lentes, pudo llegar a convertirse con el tiempo en la figura simbólica del filósofo, del mismo modo que innumerables ejemplos tomados de las experiencias del trabajo, la artesanía y las artes liberales desde los tiempos de Platón pudieron servir por analogía para conducir al conocimiento más elevado de las verdades filosóficas. Pero, desde Sócrates, ningún hombre de acción, esto es, nadie cuya experiencia original fuese política, como lo era, por ejemplo, la de Cicerón, podía aspirar a ser tomado en serio alguna vez por los filósofos, y ninguna acción específicamente política ni ninguna grandeza humana tal y como se expresa en la acción podría aspirar a servir de ejemplo para la filosofía, a pesar de la nunca olvidada gloria de la alabanza homérica del héroe. La filosofía está aún más alejada de la *praxis* que de la *poiesis*.

Tal vez tenga aún mayores consecuencias para la degradación de la política el hecho de que, a la luz de la filosofía —para la cual origen y principio, el *archē*, son una y la misma cosa—, la política no tenga ni siquiera un origen propio: surgió únicamente debido al hecho elemental y prepolítico de la necesidad biológica, que hace que los hombres se necesiten los unos a los otros en la ardua tarea de mantenerse con vida. En otras palabras, la política es un derivado en doble sentido: tiene su origen en el dato prepolítico de la vida biológica, y tiene su fin en la posibilidad más elevada, postpolítica, del destino humano. Y, puesto que el azote de las necesidades prepolíticas es que requieren del trabajo, podríamos ahora decir que la política está limitada desde abajo por el trabajo, y desde arriba por la filosofía. Ambas están excluidas de la política en términos estrictos, una como su origen humilde y la otra como su encumbrado objetivo y fin. Como ocurre en buena medida con la actividad de la clase de los guardianes en *La República* de Platón, se supone que la política debe por un lado mirar por el

sustento y organizar las bajas necesidades del trabajo, y, por el otro lado, acatar las órdenes de la *theōria* apolítica perteneciente a la filosofía. La propuesta platónica de un filósofo-rey no quiere decir que la filosofía misma deba, o incluso pueda, ser realizada en un Estado ideal, sino más bien que los gobernantes que valoran la filosofía por encima de cualquier otra actividad deberían estar autorizados a gobernar de tal modo que pueda haber filosofía, que los filósofos puedan tener *scholē* y no sean perturbados por aquellos asuntos que surgen de nuestro vivir juntos, los cuales, por su parte, tienen su origen último en las imperfecciones de la vida humana.

La filosofía política nunca se recuperó de este golpe propinado por la filosofía a la política en el mismo comienzo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, debido en parte a las necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como trabajadores o a mandar sobre los esclavos que se las resuelven, y en parte a los males que surgen del propio vivir juntos, esto es, al hecho de que la multitud, que los griegos denominaron *hoi polloi*, amenaza la seguridad e incluso la existencia de cada persona individual, recorre como un hilo rojo todos los siglos que separan a Platón de la era moderna. En este contexto resulta irrelevante si esta actitud se expresa en términos seculares, como en Platón y Aristóteles, o si lo hace en los términos del cristianismo. Fue Tertuliano el primero que sostuvo que, en tanto que somos cristianos, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* (Nada nos es más ajeno que los asuntos públicos) y, sin embargo, insistía con todo en la necesidad de la *civitas terrena*, o gobierno secular, debido a la pecaminosidad del hombre y también porque, como diría Lutero mucho más tarde, los verdaderos cristianos *wohnen fern voneinander*, esto es, moran lejos los unos de los otros y se sienten tan desesperados en medio de la multitud como se sentían los antiguos filósofos. Lo importante es que la misma noción fue retomada, otra vez en términos seculares, por la filosofía postcristiana, como si estuviese sobreviviendo a todos los demás cambios y virajes radicales, expresándose en la melancólica re-

flexión de James Madison de que el gobierno no es, sin duda, nada más que un reflejo de la naturaleza humana y que no sería necesario si los hombres fuesen ángeles; y, ahora según las furiosas palabras de Nietzsche, que ningún gobierno respecto del cual los sujetos tengan que preocuparse en absoluto puede ser bueno. En el respecto, y solamente en éste, de la valoración de la política resulta irrelevante si la *civitas Dei* da sentido y orden a la *civitas terrena*, o si el *bios theōrētikos* prescribe sus reglas y su fin último al *bios politikos*.

Lo que importa, además de la degradación inherente de todo este espacio de la vida por parte de la filosofía, es la separación radical de aquellos asuntos que los hombres pueden alcanzar y conseguir solamente viviendo y actuando juntos de aquellos otros que se perciben y son atendidos por el hombre en su singularidad y su soledad. Y aquí, de nuevo, no importa si el hombre en su soledad busca la verdad, que finalmente obtendrá en la contemplación muda de la *idea* de las ideas, o si se preocupa por la salvación de su alma. Lo que importa es el abismo infranqueable que se abrió y que nunca ha sido cerrado, no entre lo que se denomina individuo y lo que se denomina comunidad (que constituye un modo de formulación tardío y falso de un auténtico problema antiguo), sino entre ser en soledad y vivir juntos. Comparado con esta perplejidad, incluso el igualmente antiguo y fastidioso problema de la relación o, más bien, la no relación entre acción y pensamiento resulta de una importancia secundaria. Ni la separación radical entre la política y la contemplación, entre el vivir juntos y el vivir en soledad como dos modos distintos de vida, ni su estructura jerárquica, fue puesta nunca en duda después de que Platón las estableciese. Aquí, de nuevo, la única excepción es Cicerón, quien, a partir de su inmensa experiencia política romana, dudó de la validez de la superioridad del *bios theōrētikos* sobre el *bios politikos*, de la validez de la soledad sobre la *communitas*. De modo correcto, aunque fútil, Cicerón objetaba que aquel que estuviese dedicado al «conocimiento y la ciencia» escaparía a su «soledad y buscaría un compañero para su estudio, bien con objeto de enseñar o aprender, bien para escuchar

o para hablar.»[2] Aquí, como siempre, los romanos pagaron un alto precio por su desprecio de la filosofía, que ellos tenían por «inútil». El resultado final fue la victoria indiscutible de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental. Cicerón, debido a que no era un filósofo, fue incapaz de poner contra las cuerdas a la filosofía.

La cuestión de si Marx, quien, al final de la tradición desafió su formidable unanimidad acerca de la relación adecuada entre la filosofía y la política, fue un filósofo en el sentido tradicional o incluso en cualquier sentido auténtico. Las dos afirmaciones decisivas que de manera abrupta y casi torpe resumen su pensamiento sobre el asunto —«Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo [...] sin embargo, de lo que se trata es de *transformarlo*» y «No se puede superar [*aufheben*, en el triple sentido hegeliano de conservar, elevar a un nivel más alto y abolir] la filosofía sin realizarla»— están formuladas de un modo tan cercano a la terminología y al pensamiento de Hegel, tan en la línea de éste que, tomadas por sí mismas, a pesar de su contenido explosivo, casi pueden ser consideradas como una continuación informal y natural de la filosofía de Hegel, pues nadie antes que él pudo haber concebido la filosofía como una mera interpretación del mundo o de cualquier otra cosa, o que la filosofía pudiese realizarse salvo en el *bios theōrētikos*, la vida del propio filósofo. Además, esto que debe realizarse no es una filosofía nueva o específica, no es, por ejemplo, la filosofía del propio Marx, sino el más elevado destino del hombre tal y como lo definió la filosofía tradicional que culmina en Hegel.

II

Siguiendo a Montesquieu comprobamos que uno de los pilares conceptuales sobre los que se asientan las definiciones de nuestras formas de gobierno, el concepto de mando, es cuestionable en el sentido de que fue introducido mucho antes de

2. *De Officiis*, I, xliv; *ibid.*, xliii. *(N. del comp.)*

que las experiencias reales del espacio político pudieran haber justificado el lugar central que mantuvo desde el comienzo de nuestra tradición. Hemos visto cómo dichas definiciones transformaron y deformaron las experiencias reales, y podemos sospechar que dibujaron, por medio de su fuerza conceptual, las líneas sobre las cuales iban a ser entendidas y transmitidas las experiencias posteriores que, en efecto, fueron experiencias de mandato y obediencia.

Pero si nos centramos ahora en la teoría del Estado de Marx, es como si tomásemos en consideración la alternativa diametralmente opuesta para la definición de gobierno. El concepto de ley no pasa meramente a un segundo plano, como le ocurría al concepto de gobierno en la descripción de Montesquieu; es totalmente eliminado, porque todos los sistemas legales positivos, de acuerdo con Marx, son ideologías, pretextos para el ejercicio del gobierno de una clase sobre las demás. No ocurre lo mismo, sin embargo, con el Estado, incluso aunque Marx lo considere también frecuentemente un instrumento del dominio de clase y, por tanto, un fenómeno secundario. El dominio de clase se realiza directamente en el gobierno político y, por tanto, el Estado conserva una realidad que sobrepasa con mucho la función meramente ideológica de las leyes. El poder del Estado es la expresión del antagonismo de clase, y sin esta carga de poder físico efectivo, expresado en la posesión de los medios de violencia y representado para Marx principalmente por el ejército y la policía, su reivindicación de una dictadura del proletariado como última fase del gobierno y la opresión no tendría sentido. Para Marx, el espacio político ha estado completamente dominado por la división entre gobernantes y gobernados, entre opresores y oprimidos, que, a su vez, se basa en la división entre explotadores y explotados. La única ley que Marx reconoce como una fuerza positiva, no ideológica, es la ley de la historia, cuyo papel dentro del espacio político, sin embargo, es primordialmente antijurídico; hace sentir su fuerza haciendo saltar por los aires los sistemas legales, aboliendo el viejo orden, y sale a plena luz del día solamente cuando en las guerras y las revoluciones «desempeña el papel de una par-

tera en [una] vieja sociedad que está preñada con el nuevo» orden.[3] Lo que resulta significativo en nuestro contexto es que esta ley nunca puede usarse con objeto de establecer el espacio político. La ley de la historia —y lo mismo resulta cierto para todas las leyes del desarrollo en el siglo XIX— es una ley del movimiento y, por tanto, está en contradicción flagrante con todos los demás conceptos de ley que conocemos en nuestra tradición. Tradicionalmente, las leyes son factores de estabilidad en una sociedad, mientras que aquí la ley indica el movimiento predecible y científicamente observable de la historia en su desenvolvimiento. De este nuevo concepto de ley no se puede deducir nunca un código de prescripciones jurídicas o, lo que es lo mismo, de leyes positivas y establecidas como principios, porque carece necesariamente de estabilidad y, en sí misma, no es nada más que el índice y el exponente del movimiento. Así, Marx equipara al legislador con un «científico natural que no hace o inventa las leyes, sino que sólo las formula». Aunque pueda ser igualmente posible, si bien no muy acertado, ver en esta ley del movimiento progresivo de la historia restos de la vieja ley universal, del *nomos* griego que gobierna sobre todas las cosas, o de la ley natural que informa toda legislación, resulta obvio que la función política de las leyes ha sido abolida hasta el punto de que —y esto es decisivo para la filosofía política de Marx— ni siquiera se anticipan ya las nuevas leyes del mejor gobierno o de la mejor sociedad del futuro. La solución de Lenin al problema resultante es característica; en *Estado y revolución* Lenin escribe: «Nosotros [...] no [...] negamos la posibilidad [...] de excesos por parte de personas individuales [...]. Pero no [...] se hace necesaria [...] una maquinaria represiva especial; se hará [...] tan simple y tan espontáneamente como ocurre cuando cualquier grupo de gente civilizada, incluso en la sociedad moderna, separa a dos personas que se están peleando o se interpone para evitar que una mujer sea atacada». Cuando ya no exista la pobreza, dicho ex-

3. *Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959, pág. 824 (trad. cast.: *El Capital: crítica de la economía política*, Madrid, Akal, 2000). *(N. del e.)*

cesos se «desvanecerán» de modo inevitable. Lo que nos importa aquí no es la convicción un tanto ingenua de que los criterios morales existen tan sólo con el hecho de permitir a las personas conservarlos, sino que dichos criterios (como afirma Lenin en la misma obra) fueron descubiertos en su simplicidad fundamental hace miles de años y resultan autoevidentes, incluso si en cierto sentido esta ingenuidad separa a Marx y a Lenin de sus sucesores, convirtiendo en buena medida a ambos en figuras de un mundo decimonónico en el cual nosotros ya no habitamos. Lo que importa es que el concepto de ley de Marx no puede ser empleado bajo ninguna circunstancia concebible con el propósito de establecer un cuerpo político, o de garantizar al espacio público su relativa permanencia cuando se lo compara con la futilidad de la vida humana y de los hechos humanos. Por el contrario, en la teoría del Estado de Marx la permanencia proviene directamente del hecho del gobierno. Esta permanencia es vista como un obstáculo por cuya culpa la fuerza del desarrollo que, en su forma más elemental, constituye el desarrollo de las capacidades productivas del hombre, es constantemente estorbada y detenida. Por medio del gobierno, la clase dominante intenta evitar, y efectivamente consigue retrasar, la llegada y la toma del poder por parte de la nueva clase que aquélla oprime y explota. La permanencia se ha convertido en un obstáculo, pero, en tanto que existe, reside en el gobierno y no en la ley.

En la medida en que el concepto de Estado en Marx ha eliminado completamente el elemento jurídico no podemos hablar propiamente de formas marxistas de gobierno. Todas las formas tradicionales de gobierno serían tiranías, y Engels lo admite implícitamente cuando afirma (en una carta a Bebel de 1875) que «es un puro sinsentido hablar del Estado de un pueblo libre; si el proletariado aún hace uso del Estado no es por causa de la libertad, sino con objeto de mantener a raya a sus adversarios, y, tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado como tal dejará de existir». Lo que conoce Marx son cuatro formas de gobierno que, en interpretaciones y contextos diversos, aparecen desde sus primeros escritos hasta sus últi-

mas obras: la historia comienza con el gobierno sobre los esclavos, que conformó el cuerpo político de la Antigüedad; pasa al gobierno de la nobleza sobre los siervos, que conformó el cuerpo político del feudalismo; culmina en su propio tiempo en el gobierno de la burguesía sobre la clase obrera, y hallará su conclusión en la dictadura del proletariado, en la cual el gobierno del Estado se «desvanecerá», porque los que detentan el poder no encontrarán una nueva clase que oprimir o frente la cual deban defenderse.

La grandeza de la comprensión de Marx del poder es que ilumina uno de los orígenes a partir del cual la noción de gobierno se abrió camino por primera vez en las definiciones de los cuerpos políticos bien establecidos, los cuales, tomados en sí mismos, no parecían corresponderse con otra cosa que no fuera la división de los ciudadanos en gobernantes y gobernados. Las cuatro formas de gobierno de Marx son solamente variaciones de la primera, el antiguo gobierno sobre los esclavos, en el cual él vio con acierto una dominación que subyace a todas las formas antiguas de gobierno. El punto importante es que de cara a la tradición esta dominación era una parte tan pequeña del espacio político que sólo constituía la condición privada *sine qua non* para ser admitido dentro de él. Aristóteles distingue tres clases (para usar la terminología de Marx) de hombres: aquellos que trabajan para otros y son esclavos; aquellos que trabajan para sí mismos con objeto de ganarse su sustento y no son ciudadanos libres; y aquellos que, porque poseen esclavos y no trabajan para sí mismos ni para otros, son admitidos en el espacio político. Que la verdadera experiencia vital del mando no estaba localizada en el espacio público, sino en la esfera privada del hogar, cuya cabeza visible gobernaba sobre su familia y sus esclavos, se hace todavía patente en los muchos ejemplos de gobierno que se han dado desde el comienzo de nuestra tradición y que casi siempre son extraídos de esta institución de la vida privada. Ya en Platón se indican claramente las implicaciones para la acción de esta imagen del hogar: «Pues la verdadera ciencia rectora [del político] no debe actuar [*prattein*] ella misma, sino mandar [*archein*] sobre aque-

llos que pueden y deben actuar». Les hace actuar, «pues ve el comienzo y el principio [*archē*] de lo que es necesario para la polis, mientras que los demás se limitan a hacer lo que se les dice que hagan» (*El político*, 305 d). Aquí, la vieja relación entre *archein* y *prattein*, entre comenzar algo y, junto con otros que son necesarios y se enrolan voluntariamente, llevarlo hasta su fin, es reemplazada por una relación que resulta característica de la función supervisora del amo que dice a sus sirvientes cómo completar y ejecutar una tarea dada. En otras palabras, la acción deviene mera ejecución, la cual es determinada por alguien que sabe y que, por tanto, no actúa él mismo.

Al reinterpretar la tradición de pensamiento político y llevarla a su final, resulta crucial que Marx desafíe no a la filosofía, sino a su supuesta falta de practicidad. Marx desafía la resignación de los filósofos, que no hacen más que encontrar un lugar para ellos mismos en el mundo en lugar de cambiar el mundo y hacerlo, por así decirlo, filosófico. Y esto no sólo es algo más, sino también algo decisivamente distinto, del ideal platónico de los filósofos que gobiernan como reyes, porque implica no el gobierno de la filosofía sobre los hombres, sino que todos los hombres pueden llegar a ser, por así decirlo, filósofos. La consecuencia que Marx extrajo de la filosofía de la historia de Hegel (y de toda la obra filosófica de Hegel, incluyendo la *Lógica*, tiene solamente un tema, a saber, la historia) fue que la acción o *praxis*, contrariamente a toda la tradición, estaba tan lejos de ser lo opuesto al pensamiento que, más bien, era el vehículo verdadero y real del pensamiento, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica.

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA*

I

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre (tanto en la biología y la psicología como en la filosofía y la teología; así como para la zoología sólo hay *el* león). Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones.

En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada.

La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En tanto que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende

* Publicado anteriormente en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 45-138. Traducción de Fina Birulés.

a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan unas de otras.

En esta forma de organización, efectivamente, tanto se disuelve la variedad originaria como se destruye la igualdad esencial de todos los hombres. En ambos casos, la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Con esto ya se da a entender lo que en la imagen de la Sagrada Familia es simbólico, la opinión de que Dios ha creado no tanto al hombre como a la familia.*

Cuando se ve en la familia más que la participación, esto es, la participación activa, en la pluralidad, se empieza a jugar a ser Dios, es decir, a hacer como si *naturaliter* se pudiera escapar del principio de la diversidad. En vez de engendrar a un hombre se intenta, a imagen fiel de sí mismo, crear *al* hombre.

Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.

El hombre, tal como la filosofía y la teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política, con los mismos derechos que los más diversos se garantizan. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación *del* hombre.

La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es la creencia de que hay en *el* hombre algo político que pertenece a su

* Arcaísmo por: Dios habría creado no al hombre sino más bien a la familia. (*N. de la t.*)

esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es apolítico. La política nace en el *entre-los*-hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.

El segundo es la representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido (sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios).

La solución de Occidente a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política.

Es extremadamente difícil darse cuenta* de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el ámbito particular del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la «necesidad» de la historia. Una absurdidad espantosa.

La misión de la política podría ser elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeocristiano esto significaría: *el* hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar *al* hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural.

* En el original: realizar [*Realisieren*]. Seguramente se refiere a: darse cuenta (inglés: *to realize*). (*N. de la t.*)

En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación *del* hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos.

II

EL PREJUICIO CONTRA LA POLÍTICA Y LO QUE LA POLÍTICA ES HOY DE HECHO

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios. Muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos —o todavía no sabemos— cómo movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios se anticipan, van demasiado lejos, confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable.

Tras los prejuicios contra la política se encuentran hoy día, es decir, desde la invención de la bomba atómica, el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y

la esperanza —unida estrechamente a dicho temor— de que la humanidad será razonable y se deshará de la política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva el Estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos políticos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores. Tal carácter despótico no se altera por el hecho de que en este régimen mundial no pueda señalarse a ninguna persona, a ningún déspota, ya que la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque «nadie» la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este «nadie» ni protestar ante él.

Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica. Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial, bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres. Lo propiamente apolítico [*unpolitisch*] —en sentido fuerte— de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por «grandes» hoy pueden —e incluso deben— ser relegados al olvido si el movimiento quiere conservar su

ímpetu. En este sentido, no contribuye precisamente a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticiamente, sin terror e incluso espontáneamente, si bien dichos fenómenos se limitan en el mundo libre, donde no impera el terror, estrictamente a lo político y lo económico.

Sin embargo, los prejuicios contra la política, la idea de que la política interior es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos, mientras que la exterior fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia, son considerablemente más antiguos que la invención de instrumentos con los que poder destruir toda la vida orgánica sobre la Tierra. En cuanto a la política interior, estos prejuicios son al menos tan antiguos —algo más de un centenar de años— como la democracia parlamentaria, la cual pretendía representar, por primera vez en la historia moderna, al pueblo (aunque éste nunca se lo haya creído). En cuanto a la política exterior, su nacimiento se dio en las primeras décadas de la expansión imperialista a fines del siglo pasado, cuando los Estados nacionales, no en nombre de la nación sino a causa de sus intereses económicos nacionales, empezaron a extender la dominación europea por toda la Tierra. Pero lo que hoy da su tono peculiar al prejuicio contra la política —la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar— era entonces el prejuicio y la prerrogativa de una clase social restringida que opinaba como lord Acton que el poder corrompe y la posesión del poder absoluto corrompe absolutamente. Que esta condena del poder se correspondía completamente con los deseos todavía inarticulados de las masas no lo vio nadie tan claramente como Nietzsche en su intento de rehabilitarlo, aunque él, de acuerdo con el sentir de la época, también confundió, o identificó, el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos, con la violencia [*Gewalt*], de la que sí puede apoderarse uno solo.

PREJUICIO Y JUICIO

Los prejuicios, que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarnos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente, representan algo político en el sentido más amplio de la palabra, es decir, algo que constituye un componente integral de los asuntos humanos entre los que nos movemos todos los días. Que los prejuicios tengan un papel tan extraordinariamente grande en la vida cotidiana y por lo tanto en la política es algo de lo que en sí no cabe lamentarse y que, en ningún caso, se debería intentar cambiar. Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida, sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana. Por eso la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de los prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos. La pretensión de estar atento y abierto al mundo determina el nivel político y la fisionomía general de una época pero no puede pensarse ninguna en la que los hombres, en amplias esferas de juicio y decisión, no pudieran confiar y reincidir en sus prejuicios.

Evidentemente esta justificación del prejuicio como criterio para juzgar en la vida cotidiana tiene sus fronteras, vale sólo para auténticos prejuicios, esto es, para los que no afirman ser juicios. Uno puede reconocer los prejuicios auténticos en el hecho de que apelan con total naturalidad a un «se dice», «se opina», sin que por supuesto dicha apelación deba constar explícitamente. Los prejuicios no son idiosincrasias personales, las cuales, si bien nunca pueden probarse, siempre remiten a una experiencia personal en la que tienen la evidencia de percepciones sensibles. Los prejuicios no tienen una evidencia tal, tampoco para aquel que está sometido a ellos, ya que no son fruto de la experiencia. Por eso, porque no dependen de un vínculo personal, cuentan fácilmente con el asentimiento de

los demás, sin que haya que tomarse el esfuerzo de persuadirles. Ahí es donde se diferencia el prejuicio del juicio, con el que por otra parte tiene en común que a través de él la gente se reconoce y se siente afín, de manera que quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar seguro de tener algún efecto sobre los demás, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo. Consiguientemente el prejuicio representa un gran papel en lo puramente social: no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros. Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social. Pero si en sociedad no pretendemos juzgar en absoluto, esta renuncia, esta sustitución del juicio por el prejuicio, resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque, como veremos más adelante, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilskraft*].

Uno de los motivos de la eficacia y peligrosidad de los prejuicios es que siempre ocultan un pedazo del pasado. Bien mirado, un prejuicio auténtico se reconoce además en que encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia; sólo se convirtió en prejuicio al ser arrastrado sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos. En este sentido se diferencia de la charlatanería, la cual no sobrevive al día o la hora en que se da y en la cual las opiniones y juicios más heterogéneos se confunden caleidoscópicamente. El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente. Si queremos disolver los prejuicios primero debemos redescubrir los juicios pretéritos que contienen, es decir, mostrar su contenido de verdad. Si esto se pasa por alto, ni batallones enteros de ilustrados oradores ni bibliotecas completas de folletos pueden conseguir nada, como muestran claramente los casi infinitos —e infinitamente infructuosos— esfuerzos

dedicados a problemas tales como el de los negros en los Estados Unidos o el de los judíos, cuestiones sobrecargadas de prejuicios antiquísimos.

Puesto que el prejuicio, al recurrir a lo pasado, se avanza al juicio, ve limitada su legitimidad temporal a épocas históricas —cuantitativamente la gran mayoría— en que lo nuevo es relativamente raro en las estructuras políticas y sociales y lo viejo predomina. La palabra «juzgar» tiene en nuestra lengua dos significados totalmente diferenciados que siempre se mezclan cuando hablamos. Por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio; se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. También sobre dicho criterio se juzgó una vez y, aunque ahora este juicio se omite, se ha convertido en un medio para poder seguir juzgando. Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir. Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto [*Geschmacksurteil*], sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede «disputar» pero sí discutir y llegar a un acuerdo; y también lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía no conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente.

En toda crisis histórica los prejuicios se tambalean, ya no se confía en ellos y justamente porque ya no pueden contar con el reconocimiento en esos «se dice» o «se piensa» no vinculantes, en ese terreno delimitado en que se justificaban y usaban, se solidifican y se convierten en algo que en origen no eran, a saber, en aquellas pseudoteorías que, como cosmovisiones [*Weltanschauungen*] homogéneas o ideologías iluminadoras,

pretenden abarcar toda la realidad histórica y política. Si la función del prejuicio es preservar a quien juzga de exponerse abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando, las cosmovisiones e ideologías cumplen tan bien esta misión que protegen de toda experiencia, ya que en ellas todo lo real está al parecer previsto de algún modo. Justamente esta universalidad que las distingue tan claramente de los prejuicios, los cuales siempre son sólo de naturaleza parcial, muestra claramente que ya no se confía no sólo en los prejuicios sino tampoco en los criterios del juicio ni en lo que han prejuzgado, muestran que todo ello es literalmente inadecuado. Este rechazo de los criterios en el mundo moderno —la imposibilidad de juzgar lo que ha sucedido y sucede cada día según unos criterios firmes y reconocidos por todos, de subsumirlo como caso de un universal bien conocido, unida estrechamente a la dificultad de ofrecer principios de acción para lo que deba suceder— se describe con frecuencia como un nihilismo inherente a la época, como una desvaloración de todos los valores, una especie de ocaso de los dioses y catástrofe del orden moral del mundo. Todas estas interpretaciones presuponen tácitamente que a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen criterios, que la capacidad de juicio no es más que la aptitud para clasificar correcta y adecuadamente lo particular según lo general que por común acuerdo le corresponde.

Si bien es verdad que se admite que la capacidad de juicio consiste y debe consistir en juzgar directamente y sin criterios, los ámbitos en que esto ocurre, en decisiones de toda clase, sean de naturaleza personal o pública, y en el llamado juicio de gusto, no se toman en serio porque, de hecho, lo así juzgado no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles. Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio; los criterios, mientras tienen validez, no son nunca demostrables irrefutablemente; a ellos sólo les es apropiada la limitada evidencia del juicio, sobre la que todos están de acuerdo y sobre la que no se debe ni disputar ni discutir.

Demostrables irrefutablemente son sólo el clasificar, el medir y el aplicar criterios, la regulación de lo individual y concreto, todo lo cual presupone la validez del criterio para la naturaleza del asunto. Este clasificar y regular, en el que ya no se decide otra cosa que si, de un modo comprobable, se ha operado errónea o acertadamente, tienen mucho más que ver con un concluir deductivo que con un pensamiento juzgante. La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos, o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.

Si esto fuera así, si fuera esencial al pensamiento humano que los hombres únicamente pudieran juzgar cuando tuvieran a mano criterios fijos y dispuestos, entonces sería cierto lo que hoy se supone en general, que en la crisis del mundo moderno más que éste es el hombre mismo quien está fuera de quicio.* En la enseñanza académica se ha difundido ampliamente este supuesto, lo cual se percibe claramente en el hecho de que las disciplinas históricas, que tienen que ver con la historia del mundo y lo que aconteció en él, se han diluido en las ciencias sociales y la psicología. Esto no significa sino que se abandona el estudio del mundo histórico en sus pretendidas etapas cronológicas en favor del estudio de modos de conducta primero sociales y después humanos, los cuales, a su vez, sólo pueden ser objeto de una investigación sistemática si se excluye al hombre que actúa, que es el artífice de los acontecimientos constatables en el mundo, y se le rebaja a la condición de ser que meramente tiene una conducta, ser al que se puede some-

* Arendt usa aquí la frase de *Hamlet* (Act. I, esc. V): «The time is ont of joint», según Valverde: «Los tiempos están desquiciados», Barcelona, Planeta, 1995. Según M. A. Conejero: «El mundo está fuera de juicio», Madrid, Cátedra, 1996. (*N. de la t.*)

ter a experimentos y al que incluso cabe esperar poner definitivamente bajo control. Más significativo quizá que esta académica disputa de facultades, en que como mucho se revelan ambiciones de poder totalmente antiacadémicas, es que tal desplazamiento del interés —del mundo al hombre— se manifieste en el resultado de una encuesta realizada recientemente y en la que a la pregunta por el tema de preocupación candente hoy día la respuesta casi unánime fue: el hombre. Se respondía esto no en el sentido de la amenaza concreta que representa la bomba atómica para el género humano (una inquietud semejante ya estaría de hecho muy justificada); a lo que evidentemente se aludía era a la esencia del hombre, la entendiera cada individuo como la entendiera. De todos modos —y estas muestras podrían multiplicarse a voluntad— no se duda ni un instante de que el hombre o se ha salido de quicio o se encuentra en peligro y que, en cualquier caso, es lo que hay que cambiar.

Sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual, una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre (por un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida). Pero de la misma manera que no se cambia un mundo cambiando a los hombres —prescindiendo de la práctica imposibilidad de tal empresa— tampoco se cambia una organización o una asociación empezando a influir sobre sus miembros. Si se quiere cambiar una institución, una organización o cualquier corporación pública mundana, sólo es posible hacerlo renovando su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo. Que esto sea así tiene relación con el hecho de que siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene

su propia estructura, que varía con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos.

El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. Pero esto no significa que el mundo y las catástrofes que tienen lugar en él sean diluibles en puros sucesos humanos, ni mucho menos que se deban a algo que sucede a «*el* hombre» o a la esencia de los hombres. Pues el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana sino, al contrario, el resultado de que los hombres son capaces de producir [*herstellen*] algo que no son ellos mismos, a saber, cosas, e incluso los ámbitos denominados anímicos o espirituales son para ellos realidades duraderas, en las que poder moverse, sólo en la medida en que dichos ámbitos están cosificados, en que se presentan como un mundo de cosas. Este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre repercute sobre ellos y les afecta. Podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal. Hasta podríamos imaginarnos que tales catástrofes tuvieron lugar en el pasado, en tiempos prehistóricos y que ciertas tribus, llamadas primitivas, desprovistas de mundo, son sus residuos. También podríamos imaginarnos que una guerra atómica, suponiendo que dejara vida humana tras de sí, podría provocar una catástrofe semejante al destruir el mundo en su totalidad. Pero siempre será el mundo, o mejor el curso del mundo —del que los hombres ya no son dueños, del que están tan alienados

que el automatismo inherente a todo proceso puede imponerse sin trabas— el que causará la destrucción de los hombres y no ellos mismos. Sin embargo, en la preocupación por el hombre citada más arriba no se trata de tales posibilidades. Más bien lo grave y angustiante de ella es que se desentiende por completo de estos peligros «exteriores» [«*äußere*»], sumamente reales, y los elude desde una interioridad donde como máximo se puede reflexionar pero no actuar ni cambiar nada.

Naturalmente podría objetarse con facilidad que el mundo del que aquí se habla es el mundo humano, o sea el resultado del producir y actuar humanos entendidos comúnmente. Dichas capacidades pertenecen sin ninguna duda a la esencia del hombre; si fracasan, ¿no debería cambiarse la esencia del hombre antes de pensar en cambiar el mundo? Esta objeción es en el fondo muy antigua y puede apelar a los mejores testimonios, por ejemplo a Platón, quien ya reprochó a Pericles que tras la muerte de éste los atenienses no fueran mejores que antes.

¿Tiene la política todavía algún sentido?

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad. Su simplicidad y contundencia no reside en el hecho de que es tan antigua como la pregunta —que naturalmente ya surge de una sospecha y está inspirada por la desconfianza— sino en la existencia de lo político. Pero hoy día esta respuesta no es ni obvia ni inmediatamente convincente, cosa que se aprecia con claridad en el hecho de que nuestra pregunta actual ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política [*nicht-politisch*] o incluso antipolítica [*anti-politisch*]. Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que

todavía amenaza con ocasionar. De aquí que nuestra pregunta suene mucho más radical, mucho más agresiva y mucho más desesperada: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?

En la pregunta planteada de este modo —y así es ya como se plantea a cualquiera— resuenan dos ecos: primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna. A partir de dicha experiencia, y esto significa a partir de condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizá las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que la política y la libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo.

En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los Estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas la política y la conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos. Ciertamente puede objetarse que la esperanza de que los Estados mueran o de que al menos la política desaparezca por una vía u otra es utópica, y es de suponer que la mayoría estaría de acuerdo con tal objeción. Pero esto no modifica en nada ni la esperanza ni la pregunta. Si la política trae la desgracia y no puede abolirse, sólo quedan la desesperación o la esperanza de que el diablo no será tan malo como lo pintan —una esperanza bastante tonta en nuestro siglo, en que desde la Primera Guerra Mundial hemos tenido que ver cómo cada diablo que la

política nos presentaba era mucho peor de lo que a nadie se le hubiera ocurrido pintarlo.

Estas dos experiencias, que provocan la pregunta por el sentido de la política, son las experiencias políticas fundamentales de nuestra época. Si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro. No obstante, hay entre ellas todavía una diferencia. Por lo que respecta a la experiencia de la politización total en los Estados totalitarios y a la cuestionabilidad de lo político que surgía de ella, es un hecho que desde la Antigüedad ya nadie creía que el sentido de la política fuera la libertad; así como también es un hecho que en la Edad Moderna, tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social. Así pues, ante el cuestionamiento de lo político tal como se da en la experiencia totalitaria sería posible, en teoría, un retroceso a un punto de vista históricamente anterior —como si las formas totalitarias de dominación no hubieran hecho más que demostrar aquello que el pensamiento liberal del siglo XIX ya había mostrado—. En cambio, lo desconcertante que la posibilidad de una aniquilación física absoluta tiene para lo político es que precisamente no permite ese retroceso. Pues lo político amenaza precisamente aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto. Si es verdad que la política es algo necesario para la subsistencia de la humanidad, entonces ha empezado de hecho a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido.

Esta falta de sentido no es ninguna aporía ficticia; es un estado de cosas absolutamente real del que podemos darnos cuenta cada día si nos tomamos la molestia no solamente de leer los periódicos sino también de preguntarnos, en nuestro disgusto por el desarrollo de todos los problemas políticos importantes, cómo podríamos hacerlo mejor dadas las circunstancias. La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida. Como sea que considere-

mos la situación e intentemos calcular los factores particulares que la doble amenaza de los Estados totalitarios y las armas atómicas —y, sobre todo, la coincidencia de ambos— nos plantea, no podemos ni siquiera imaginarnos una solución satisfactoria, aun cuando presupusiéramos la mejor voluntad de todas las partes (lo que como es sabido no podemos hacer en política porque la buena voluntad de hoy no garantiza la buena voluntad de mañana). Si partimos de la lógica inherente a estos factores y suponemos que nada que no nos sea hoy ya conocido determina ni determinará el curso del mundo, entonces sólo podremos decir que un cambio decisivo para nuestra salvación sólo sucederá por una especie de milagro.

Ahora bien, para considerar con toda seriedad qué significaría este milagro y eliminar la sospecha de que esperar milagros o contar con ellos es una mera frivolidad o una ligereza necia debemos olvidar en primer lugar el rol que el milagro ha representado desde siempre en la fe y en la superstición, es decir, en la religión y en la pseudorreligión. Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizá convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real, la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el solo nacimiento de la Tierra es una «improbabilidad infinita». Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro —contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que

necesariamente interrumpe. En este sentido, a la transcendencia religiosa de la fe en los milagros corresponde la transcendencia comprobable en la realidad de todo comienzo con relación a la conexión interna de los procesos en que irrumpe.

Naturalmente éste es sólo un ejemplo para aclarar que lo que llamamos efectivamente real ya es un plexo de realidad mundanal, orgánica y humana, que precisamente como tal realidad nace con la marca de las «improbabilidades infinitas». Pero si tomamos este ejemplo como una metáfora de lo que pasa realmente en el terreno de los asuntos humanos, entonces empieza a fallar. Pues por lo que respecta a éstos, de lo que se trata, como decimos, es de procesos de naturaleza histórica, esto es, de procesos que no transcurren en forma de desarrollos naturales, sino en la de cadenas de acontecimientos en cuyos engarces este milagro de «improbabilidades infinitas» acontece con tanta frecuencia que nos parece extraño hablar de milagros (debido a que consideramos que el proceso de la historia resulta de las iniciativas humanas y está continuamente atravesado por nuevas iniciativas). En cambio, si este proceso se contempla en su puro carácter procesal —y naturalmente esto es lo que ocurre en todas las filosofías de la historia para las que el proceso histórico no es el resultado de la acción conjunta de los hombres, sino del desarrollo y confluencia de fuerzas extra, sobre o infrahumanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia— cualquier nuevo inicio en él, sea para bien o para mal, es tan improbable que todos los grandes acontecimientos se toman como milagros. Visto objetivamente y desde fuera, las posibilidades de que mañana el día transcurra exactamente como hoy son aplastantes —seguramente esto no es del todo así, pero para las dimensiones humanas son tan aplastantes como las posibilidades de que a partir de los acontecimientos cósmicos, los procesos inorgánicos y la evolución de los géneros animales surgieran la Tierra, la vida o la humanidad no animal.

La diferencia decisiva entre las «improbabilidades infinitas» en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] en el ámbito de los asuntos huma-

nos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]. A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después—, es él mismo un nuevo comienzo.

Esta idea de que la libertad es idéntica a comienzo o, hablando otra vez kantianamente, a espontaneidad nos resulta muy extraña porque es un rasgo característico de nuestra tradición de pensamiento conceptual y sus categorías identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas —dicho toscamente: entre el bien y el mal— y no simplemente la libertad de querer que esto o aquello sea así o asá. Esta tradición tiene naturalmente sus buenos motivos, en los que aquí no podemos entrar, y fue extraordinariamente fortalecida por la convicción, extendida ya desde la Antigüedad, de que la libertad no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político. Frente a esta tradición conceptual y categorial se levanta no sólo la experiencia, sea de tipo privado o público, de todo hombre; frente a ella también se alza sobre todo el testimonio nunca completamente olvidado de las lenguas antiguas, en que el griego *archein* significa comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere* poner algo en marcha, es decir, desencadenar un proceso.

Por lo tanto, si esperar milagros es un rasgo del callejón sin salida al que ha ido a parar nuestro mundo, de ninguna manera esta esperanza nos saca del ámbito político originario. Si el

sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no. La pregunta de si la política tiene todavía algún sentido, aun cuando acabe en la fe en los milagros —y ¿dónde debería acabar, si no?—, nos conduce inevitablemente de nuevo a la pregunta por el sentido de la política.

El sentido de la política

La pregunta por el sentido de la política y la desconfianza frente a ella son muy antiguas, tanto como la tradición de la filosofía política. Se remontan a Platón y quizá incluso a Parménides, y se originan en experiencias sumamente reales vividas por los filósofos en la polis, esto es, en la forma de organización de la convivencia humana que ha determinado tan ejemplar y modélicamente lo que todavía hoy entendemos por política, que incluso de ahí proceden nuestras palabras para designarlo en todas las lenguas europeas.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos. Aun así, toda esta diversidad se puede resumir en unos pocos términos fundamentales y este hecho habla por sí solo de la elemental sencillez de las cosas que aquí tratamos.

La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convi-

vencia sería imposible. La misión y el fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole (es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad). Dado que, como Madison observó una vez, en esta convivencia se trata de hombres y no de ángeles, el cuidado de la existencia sólo puede tener lugar mediante un estado que posea el monopolio de la violencia y evite la guerra de todos contra todos.

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político, y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello. Por eso tampoco es irrelevante que la apelación a Aristóteles se base en un malentendido igualmente muy antiguo aunque ya postclásico. Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no sólo los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad. La

política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles —y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época—, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan. Según los griegos, sólo hubo política en Grecia, e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo, y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholē* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la liber-

tad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres se relacionaran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en el que cada cual se mueva entre iguales. Sin los demás, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto. Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomia*. Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y, como tal, es lo mismo que *isēgoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*.[1] Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado. Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el

1. *Isēgoria* e *isologia* se refieren explícitamente a la libertad de expresión. (*N. del e.*)

habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición. Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en la que al menos unos pocos o los mejores se relacionen los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente, esta igualdad no tiene nada que ver con la justicia.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no sólo su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de la libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, el *agora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significaba que ya no había libertad política.

Aquí todavía no podemos referirnos a lo que verdaderamente ha significado esta pérdida de lo político, que en el sentido de la Edad Antigua coincide con la pérdida de la libertad. Aquí se trata sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario —sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana— lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente

unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve período fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada.

La más importante de estas ideas, que también para nosotros pertenece todavía irrecusablemente al concepto de política en general, y que por eso ha sobrevivido a todos los virajes de la historia y a todas las transformaciones teóricas, es sin duda la idea de la libertad. Que política y libertad van unidas, y que la tiranía es la peor de todas las formas de Estado, la más propiamente antipolítica, recorre como un hilo rojo el pensamiento y la acción de la humanidad europea hasta la época más reciente. Sólo los Estados totalitarios y sus correspondientes ideologías —pero no el marxismo, que proclamaba el reino de la libertad y entendía la dictadura del proletariado en el sentido romano, como una institución pasajera de la revolución— han osado cortar este hilo, de manera que lo propiamente nuevo y espantoso de ellos no es la negación de la libertad o la afirmación de que la libertad no es buena ni necesaria para el hombre; es más bien la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre, únicamente si éste actúa y se mueve en libertad. Esta concepción es común a todos los movimientos políticos específicamente ideológicos. Desde una perspectiva teórica lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opere ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos. El modelo de este concepto de libertad es el de un río que fluye libremente, y para el que cualquier interposición representa una arbitrariedad que frena su fluir. La

identificación moderna de la antiquísima contraposición entre libertad y necesidad y la antítesis entre libertad y arbitrariedad, que ha aparecido en su lugar, tienen su secreta justificación en este modelo. En todos estos casos el concepto moderno de historia ha reemplazado al de política vigente desde siempre; los acontecimientos políticos y la acción política se disuelven en el devenir histórico y la historia se entiende en sentido literal como un río. La diferencia entre este ampliamente difundido pensamiento ideológico y los Estados totalitarios es que estos últimos han descubierto los medios políticos para sumergir al hombre en la corriente de la historia, de modo que quedara atrapado tan exclusivamente por la «libertad» de ésta que ya no pudiera frenar su «libre» fluir sino, al contrario, convertirse él mismo en un momento de su aceleración. Los medios por los que esto sucede son la coacción del terror, recibida del exterior, y la coacción, ejercida desde el interior, del pensamiento ideológico, esto es, de un pensamiento que en cierta medida también internamente sigue la corriente en el sentido del río de la historia. Sin duda, este desarrollo del totalitarismo es realmente el paso decisivo en el camino de la supresión de la libertad, lo que no niega que desde un punto de vista teórico el concepto de libertad haya desaparecido allí donde el concepto de la historia ha reemplazado en el pensamiento moderno al de la política.

Que la idea de que la política tiene inevitablemente algo que ver con la libertad, idea nacida por vez primera en la polis griega, se haya podido mantener a través de los siglos es tanto más notable y consolador si tenemos en cuenta que en el transcurso de tal espacio de tiempo apenas hay un concepto del pensamiento y de la experiencia occidentales que se haya transformado, y también enriquecido, más. Ser libre significaba originariamente poder ir adonde se quisiera, pero este significado tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento. No sólo se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse del hogar y de su «familia» (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servitud). Esta libertad

la tenía únicamente el señor de la casa y no consistía en que él dominara sobre los restantes miembros de ésta, sino en que gracias a este dominio podía dejar su hogar, su familia en el sentido antiguo. Es evidente que esta libertad conllevaba el elemento del riesgo, del atrevimiento; quedaba a la voluntad del hombre libre abandonar el hogar, que era no sólo el lugar en que los hombres estaban dominados por la necesidad y la coacción, sino también, y en estrecha conexión con ello, el lugar donde la vida era garantizada, donde todo estaba listo para rendir satisfacción a las necesidades vitales. Por lo tanto sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande (un vicio para el que la lengua griega tenía una palabra específica: *philopsychia*).[2]

Esta convicción de que sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que está unida nuestra vida. De todos modos, el espacio que penetraban los que se atrevían a cruzar el dintel de su casa dejó de ser ya en un tiempo muy temprano un ámbito de grandes empresas y aventuras, de las que alguien sólo podía esperar salir victorioso si se aliaba con otros iguales a él. Además, si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores, surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente, este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después

2. Literalmente «amor a la vida», con la connotación de la pusilanimidad. (*N. del e.*)

asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los «héroes» —que en Homero no son otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se vincula a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra: *astē*), en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los mortales libres e iguales pueden siempre encontrarse.

Para comprender nuestro concepto político de libertad tal como originalmente aparece en la polis griega es de gran importancia este estrecho vínculo de lo político con lo homérico. Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta polis, sino también porque, según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos, la organización y fundación de la polis estaban íntimamente ligadas a aquellas experiencias ya presentes en él. Así, el concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, y los conceptos de *isonomia* e *isēgoria* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente —en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanos una

permanencia más fiable que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema (Tucídides, II, 41)—, bien positivamente, en el sentido en que Platón decía (en la *Carta XI*, 359 b) que la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza. En ambos casos es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen.

Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio propiamente político, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con iguales en la publicidad del ágora, la *isēgoria*, como dice Heródoto, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el serlibre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre.

Este desplazamiento es de gran importancia y se ha ido produciendo en la tradición de nuestro concepto de libertad, en la cual la convicción de que actuar y hablar están escindidos y les corresponden capacidades humanas completamente distintas es incluso más decisiva que en la historia de Grecia misma, pues uno de los elementos más notables y estimulantes del pensamiento griego era precisamente que desde el principio, esto es, desde Homero, no existía una escisión tal entre hablar y actuar, y que el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras, no sólo porque las grandes palabras fueran las que debían explicar las grandes gestas, que, si no, caerían, mudas, en el olvido sino porque el habla misma se concebía de antemano como una especie de acción. Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses, el

hombre no podía defenderse, pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final de *Antígona*) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. En este sentido hablar es una especie de acción, y la propia ruina puede llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras. Ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata.

Es precisamente esta concepción del hablar, que sirve de base al descubrimiento que la filosofía griega hizo del *logos* como poder en sí mismo, la que pasa a segundo término en la experiencia de la polis y desaparece completamente de la tradición del pensamiento político. La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros un componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción. Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie. Que la libertad de acción signifique lo mismo que establecer un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar. Este doble significado pone de manifiesto que se denominaba dirigente [*Führer*] a quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder realizarlo; y este realizar y llevar a fin lo empezado era el significado originario de la palabra «actuar» *prattein*. El mismo emparejamiento entre ser-libre y empezar lo hallamos en la convicción romana de que la grandeza de sus antepasados culminó en la fundación de Roma y de que la libertad de los romanos siempre debe remontarse —*ab urbe condita*— a esta fundación en que se sentó un comienzo. San

Agustín fundamentó ontológicamente esta libertad romana al afirmar que el hombre mismo es un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer. A pesar de la filosofía política de Kant —que, a partir de la experiencia de la Revolución Francesa, se ha convertido en una filosofía de la libertad porque se centra esencialmente en el concepto de espontaneidad— sólo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad —que reside en el podercomenzar— hoy, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos. Cosa que por otra parte es inevitable si el proceso histórico-político se define de un modo determinista como algo en que todo es reconocible porque está decidido *a priori*, siguiendo sus propias leyes. Pues frente a la fijación y cognoscibilidad del futuro es un hecho que el mundo se renueva a diario mediante el nacimiento y que a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrastrado a algo imprevisiblemente nuevo. Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse. La libertad de expresión, que fue determinante para la organización de la polis, se diferencia de la libertad de sentar un nuevo comienzo, propia de la acción, en que aquélla necesita en mucho mayor medida de la presencia de otros. Ciertamente tampoco la acción puede jamás tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden. En este sentido, toda acción es una acción *in concert*, como Burke solía decir; «es imposible actuar sin amigos y camaradas de confianza» (Platón, *Carta VII*, 325 d), es decir, imposible en el sentido del griego *prattein*, a saber, realizar, completar. Pero incluso éste es sólo un estadio de la acción misma, si bien el políticamente más importante, o sea, el que determina en última instancia qué será de los asuntos humanos y cuál será su aspecto. A este estadio le precede el comienzo, el *archein*, y la iniciativa que decide quién será el dirigente o *archon*, el *primus inter pares*,

queda en manos del individuo y su valor de aventurarse en una nueva empresa. Finalmente, alguien completamente solo, si los dioses le ayudan, puede realizar grandes gestas, como Heracles, que únicamente necesitó a los hombres para que conservaran su recuerdo. Por mucho que sin ella toda libertad política perdería su mejor y más profundo sentido, la libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo, sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía; en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad y puede decirse que todo producir es imposible si no procede primeramente de la capacidad de actuar en la vida. Pero muchas actividades humanas pueden tener lugar lejos de la esfera política y esta lejanía es incluso, como veremos más adelante, una condición esencial para determinadas productividades humanas.

Algo bien distinto ocurre con la libertad de hablar los unos con los otros, que en definitiva sólo es posible en el trato con los demás. Su significado ha sido siempre múltiple y equívoco, y ya en la Edad Antigua encerraba aquella dudosa ambigüedad que tiene todavía para nosotros. Sin embargo, lo decisivo entonces como hoy no es de ninguna manera que cada cual pueda decir lo que quiera, o que cada hombre tenga el derecho inherente a expresarse tal como sea. Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, ha-

blando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.[3]

Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política (aquello que podría conseguirse por medios políticos); es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político. Por otro lado los medios con que se funda este espacio político y se protege su existencia no son siempre ni necesariamente medios políticos. Así, los griegos, por ejemplo, no consideran a estos medios que conforman y mantienen el espacio político actividades políticas legítimas ni admiten que sean ningún tipo de acción que pertenezca esencialmente a la polis. Pensaban que para la fundación de una polis es necesario en primer lugar un acto legislativo, pero el legislador en cuestión no era ningún miembro de la polis y lo que hacía no era de ningún modo «político». Además, pensaban que en el trato con otros Estados la polis ya no debía comportarse políticamente sino que podía utilizar la violencia (fuera porque su subsistencia estuviera amenazada por el poder de otras comunidades, fuera porque ella misma quisiese someter a otros). En otras palabras, lo que hoy llamamos política exterior no era para los griegos política en sentido propio. Más tarde volveremos sobre ello. Aquí lo importante para nosotros es que entendamos la libertad misma como algo político y no como el fin supremo de los medios políticos y que comprendamos que

3. En griego, *idion* significa «privado», «propio de uno», «peculiar». (*N. del e.*)

coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger, fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos. Se trata de fenómenos que pertenecen sólo marginalmente a lo político.

Este espacio de lo político, que como tal realizaba y garantizaba tanto la realidad hablada y testimoniada por muchos como la libertad de todos, sólo puede cuestionarse —en un sentido que yace más allá de la esfera política— en el caso de que, como los filósofos en la polis, se prefiera el trato con pocos al trato con muchos y se tenga la convicción de que el libre conversar sobre algo no engendra realidad sino engaño, no verdad sino mentira.

Parménides parece haber sido el primero en ser de esta opinión, ya que no sólo diferenció a los muchos malos de los pocos mejores —como hizo Heráclito y como correspondía en el fondo al espíritu agonal de la vida política griega, en que todos debían esforzarse constantemente por ser el mejor— sino que distinguió más bien un camino de la verdad, que únicamente se abría al individuo *qua* individuo, de los caminos del engaño, en que se mueven todos aquellos que, en el modo que sea, siempre van en compañía. Platón siguió a Parménides hasta un cierto grado, ya que lo políticamente significativo en dicho sucesor es que, al fundar la academia, no insistió en el individuo sino que hizo realidad una concepción fundamental de los pocos, que, otra vez, filosofaban hablando libremente entre ellos.

Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de diversas maneras oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos, y finalmente incluso mediante la influencia que quiso ejercer sobre un gobernante del que esperaba haría realidad dicha legislación (un intento que casi le costó la vida y la libertad). A estos intentos pertenece también la fundación de la Academia, que, si bien se enfrentó a la polis al autodelimitarse frente al terri-

torio propiamente político, también siguió precisamente el sentido de este espacio político específicamente greco-ateniense (es decir, en la medida en que el hablar los unos con los otros fue su contenido auténtico). Con ello surgió junto al territorio libre de lo político un espacio nuevo de la libertad máximamente real que ha llegado hasta nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica de cátedra. Pero esta libertad, aunque formada a imagen y semejanza de otra cuya experiencia había sido originariamente política, aunque Platón todavía la entendiera seguramente como el posible núcleo o punto de partida de lo que en el futuro debía ser el estar juntos de muchos, trajo al mundo un nuevo concepto de libertad. A diferencia de una libertad puramente filosófica y sólo válida para el individuo —tan alejada de lo político que únicamente el cuerpo del filósofo habitaba aún la polis— esta libertad de los pocos es de naturaleza completamente política. El espacio libre de la academia debía ser un sustituto plenamente válido de la plaza del mercado, el ágora, el espacio libre central de la polis. Los pocos, si querían seguir siéndolo, debían exigir para su actividad, su hablar entre ellos, desligarse de las actividades de la polis y del ágora, de la misma manera que los ciudadanos de Atenas estaban desligados de todas las actividades dirigidas al mero ganarse el pan. Debían quedar liberados de la política en el sentido griego exactamente como los ciudadanos debían quedar liberados de las necesidades de la vida para dedicarse a la política. Y debían abandonar el espacio de lo propiamente político para poder entrar en el espacio de lo «académico» como los ciudadanos debían abandonar la esfera privada de su hogar para entregarse a la plaza del mercado. Del mismo modo que la liberación de la labor y de la preocupación por la vida eran presupuesto necesario para la libertad de lo político, la liberación de la política lo era para la libertad de lo académico.

Es en este contexto que se afirma por primera vez que la política es algo necesario, que lo político en su conjunto es sólo un medio para un fin más elevado, situado más allá de lo político mismo, que, consiguientemente, debe justificarse en el

sentido de tal fin. Sin embargo, llama la atención que el paralelismo que establecíamos, según el cual parecería que la libertad académica ocupara el lugar de la libertad política y que polis y academia se relacionaran entre sí como hogar y polis, ya no sea válido. Pues el hogar (y el cuidado de la vida que se da en su esfera) no se justifica jamás como un medio para un fin, como si, dicho aristotélicamente, la mera vida fuera un medio para la «buena vida», sólo posible en la polis. Esto no es así porque dentro del ámbito de la mera vida no puede aplicarse en absoluto la categoría medios-fines: el fin de la vida y de todas las tareas relacionadas con ella no es sino el mantenimiento de la vida, y el impulso por mantenerse laborando en vida no es externo a ésta sino que está incluido en el proceso vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer. Si aun así se quiere entender esta relación entre hogar y polis desde la categoría medios-fines, la vida que se garantiza en el hogar no es el medio para el fin superior de la libertad política, sino que el control de las necesidades vitales y el dominio doméstico sobre la labor esclava son el medio de liberación para lo político.

De hecho, una tal liberación mediante el dominio, la liberación de unos pocos para la libertad del filosofar mediante el dominio sobre los muchos, la propuso Platón en la figura del filósofo-rey, pero esta propuesta no fue recogida por ningún filósofo después de él y políticamente quedó sin ningún efecto. Al contrario, la fundación de la Academia, precisamente porque no pretendía educar para la política como sí las escuelas de los sofistas y oradores, fue extraordinariamente significativa para lo que todavía hoy entendemos por libertad. El mismo Platón todavía podría haber creído que la Academia conquistaría y dominaría un día la polis. Para sus sucesores, para los filósofos de la posteridad, lo que quedó fue sólo que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad, y que esta libertad se entendió ya desde el principio como contrapuesta a la libertad de la plaza del mercado; al mundo de las opiniones engañosas y al hablar mentiroso debía oponerse un contramundo de la verdad y del hablar adecuado a ella; al arte de la retórica, la ciencia de la dialéctica. Lo que se impuso y ha

determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la polis y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política.

Lo decisivo en esta relación no es tanto el conflicto entre la polis y los filósofos, sobre el que volveremos después detalladamente, como el simple hecho de que esta indiferencia mutua, en que por un momento parecía haberse disuelto dicho conflicto, no pudo durar, ya que era imposible que el espacio de los pocos y su libertad, aunque también era un ámbito público, no privado, pudiera desempeñar las mismas funciones que el político, el cual incluía a todos los aptos para la libertad. Es evidente que siempre que los pocos se han separado de los muchos —sea en la forma de una indiferencia académica, sea en la forma de un dominio oligárquico— han dependido de los muchos en todas las cuestiones del con-vivir en las que realmente hay que actuar. Esta dependencia puede interpretarse en el sentido de una oligarquía platónica como si los muchos existieran para ejecutar las órdenes de los pocos, es decir, para asumir la verdadera acción; en este caso la dependencia de los pocos se superaría mediante el dominio, igual como la dependencia de los libres de las necesidades de la vida se superaba mediante el dominio sobre los esclavos: la libertad se basaría, pues, en la violencia. O bien la libertad de los pocos es de naturaleza puramente académica y entonces depende claramente de la benevolencia del cuerpo político que la garantice. En ambos casos, sin embargo, la política ya no tiene nada que ver con la libertad, no es propiamente política en el sentido griego; se encarga más bien de todo aquello que asegura a esta libertad la existencia, es decir, de la administración y el cuidado de la vida en la paz y de la defensa en la guerra. Con lo que el ámbito de libertad de los pocos no solamente tiene que afirmarse ante al ámbito de lo político, definido por los muchos; además depende, en su simple existencia, de éstos; la existencia simultánea de la polis es para la existencia de la academia —la platónica o la posterior universidad— una necesidad vital. Pero, entonces es evidente que lo político en su conjunto desciende

al nivel que en la [polis-] política corresponde al mantenimiento de la vida; se convierte en una necesidad que, por un lado, se opone a la libertad y, por otro, constituye su presupuesto. Al mismo tiempo aparecen ineludiblemente aquellos aspectos de lo político que en origen, según la autocomprensión de la polis, representaban fenómenos marginales. Para la polis, el cuidado de la vida y la defensa no eran el punto central de la vida política y eran políticas en un sentido auténtico sólo en cuanto las resoluciones sobre ellas no se decretaran desde arriba sino que se tomaran en un común hablar y persuadirse entre todos. Sin embargo, en la justificación de la política desde el punto de vista de la libertad de los pocos esto resultaba completamente irrelevante. Lo decisivo era únicamente que todas las cuestiones referentes a la existencia que los pocos no dominaban se entregaban al ámbito de lo político. Por lo tanto, se mantiene ciertamente una relación entre política y libertad, pero únicamente una relación, no una identidad. La libertad en tanto que fin último de la política estable los límites de ésta; pero el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida.

Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación entre muchos y pocos, que ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política. Pero políticamente no ha tenido mayor efecto que la *apolitia* de las antiguas escuelas filosóficas y la libertad de cátedra de las universidades. Dicho en otras palabras, su efecto político siempre se ha extendido sólo a los pocos, para los que la auténtica experiencia filosófica ha sido determinante por su arrolladora absorbencia (una experiencia que, según su propio sentido, conduce fuera del ámbito político del vivir y hablar unos con otros).

La causa de que no quedara nada de esta repercusión teórica, de que más bien por lo que respecta a lo político y los políticos se haya hecho sentir hasta nuestros días la convicción de que lo político se justifica y debe justificarse por fines superio-

res y externos —aunque dichos fines mientras tanto se hayan desgastado considerablemente— reside en el rechazo y la tergiversación de lo político, aparentemente similares pero realmente mucho más radicales, operado por el cristianismo. A primera vista podría parecer que éste originariamente habría exigido para todos aquella misma libertad de la política, hasta cierto punto académica, que reivindicaban las antiguas escuelas filosóficas para sí. Y esta impresión se refuerza si pensamos que el rechazo de lo público se emparejó con la fundación de un espacio yuxtapuesto al político en que los creyentes se reunieron primero en comunidad y se convirtieron después en iglesia. Este paralelismo se ha confirmado plenamente con el surgimiento del Estado secular, en el cual la libertad académica y la religiosa están estrechamente vinculadas, ya que el cuerpo político garantiza pública y legalmente a ambas la libertad de la política. Si entendemos por política todo aquello necesario para la convivencia de los hombres y para posibilitarles —como individuos o como comunidad— una libertad situada más allá de lo político y lo necesario, estaremos justificados para medir el grado de libertad de un organismo político según la libertad religiosa y académica que tolere, esto es, según la extensión del espacio no político de libertad que contiene y sostiene.

Este efecto político, ahora ya inmediato, de la libertad política, de la cual tanto se ha aprovechado la libertad académica, remite a otras, y políticamente hablando más radicales, experiencias que las de los filósofos. Para los cristianos no se trata de establecer un espacio de los pocos junto al espacio de los muchos, ni tampoco de fundar un contraespacio para todos frente al espacio oficial, sino del hecho de que un espacio público en general, sea para pocos o para muchos, es, por su carácter público, intolerable. Cuando Tertuliano dice que «a nosotros, cristianos, nada nos es más extraño que los asuntos públicos» (*Apologeticus*, 38) el acento se pone precisamente sobre lo público. El temprano rechazo cristiano a la participación en los asuntos públicos se suele entender, y con razón, o bien desde la perspectiva romana de una deidad rival de los dioses de Roma, o bien desde la visión protocristiana de una

esperanza escatológica ajena a toda preocupación por el mundo. Pero de este modo se pasan por alto las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano y la experiencia de lo que es esencial para el estar juntos de los hombres en que se fundamenta. Es indudable que en la predicación de Jesús el ideal de la bondad representa el mismo rol que el de la sabiduría en la enseñanza socrática: Jesús rechaza que se le llame bueno en el mismo sentido en que Sócrates rechaza que sus alumnos le declaren sabio. Lo propio de la bondad es que debe ocultarse; que no puede aparecer como lo que es. Una comunidad de hombres que crea seriamente que todos los asuntos humanos deben regularse en el sentido de la bondad, que no vacile al menos en intentar amar a sus enemigos y en pagar el mal con el bien, que, dicho con otras palabras, tenga el ideal de la santidad por modelo —no sólo para la salvación de la propia alma en el alejamiento de los hombres sino para la regulación misma de los asuntos humanos— no puede sino mantenerse alejada de lo público y de su luz. Debe operar ocultamente porque ser visto y escuchado genera inevitablemente aquel brillo y esplendor por el que toda santidad —se presente como se presente— se convierte enseguida en apariencia.

Así pues, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los filósofos, en la renuncia a la política de los primeros cristianos no había ningún abandono del ámbito de los asuntos humanos en general. Tal alejamiento, que en la forma extrema de la vida ermitaña fue usual en los primeros siglos después de Cristo, habría entrado en flagrante contradicción con la prédica de Jesús, y la Iglesia lo consideró muy pronto una herejía. De lo que se trataba más bien era de que el mensaje cristiano proponía un modo de vida en que los asuntos humanos en general debían remitirse no al ámbito de lo público sino a un ámbito interpersonal entre hombres. Que se haya identificado, y quizá confundido, este ámbito del «entre» con la esfera privada porque se contrapone al ámbito público-político se debe a las circunstancias históricas. La esfera privada fue a lo largo de toda la antigüedad grecorromana la única alternativa al espa-

cio público, y para la interpretación de ambos espacios fue decisiva la contraposición entre, por una parte, qué quería uno mostrar al mundo y cómo quería aparecer ante él, y, por otra, qué debía únicamente existir en el aislamiento permaneciendo oculto. Lo determinante desde un punto de vista político fue que el cristianismo buscó el aislamiento, en el cual exigió incluir también lo que siempre había sido público (Mateo, 6,1 y sigs.).

En este contexto no consideraremos cómo este consciente y radical carácter antipolítico del cristianismo consiguió a través de la historia transformarse de manera que hiciera posible una especie de política cristiana: aparte de la necesidad histórica generada por la caída del Imperio romano, fue obra de un solo hombre, san Agustín, en el que permanecía extraordinariamente viva la tradición del pensamiento romano. La reinterpretación de lo político surgida de él ha tenido un significado decisivo para la tradición occidental, no sólo para la tradición teórica y del pensamiento sino para el marco en que ha acontecido la historia política real. Es ahora cuando el cuerpo político también acepta que la política es un medio para un fin superior y que en ella sólo se trata de libertad en la medida en que ha dejado libres determinados ámbitos. Sólo que ahora la libertad ya no es una cuestión de pocos sino, al contrario, de muchos, los cuales ni deben ni necesitan preocuparse ya de los temas de gobierno porque la carga del orden político necesario para los asuntos humanos se deposita sobre unos pocos. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría con Platón y los filósofos, el origen de esta carga no es la fundamental pluralidad humana, la cual ataría los pocos a los muchos, el uno al todos. Dicha pluralidad más bien se afirma, y el motivo que decide a los pocos a asumir sobre sí la carga del gobierno no es el temor a ser dominados por los peores. San Agustín exige explícitamente que la vida de los santos también se desarrolle en una «sociedad» [*Sozietät*], y supone, al hablar de una *civitas Dei*, un Estado de Dios, que incluso en circunstancias no terrenales, la vida de los hombres también se determina políticamente (dejando abierto si la política es también una carga en el más allá). En

cualquier caso, el motivo de asumir el peso de lo político terrenal es el amor al prójimo y no el temor frente a él.

Es esta transformación del cristianismo, que culmina en el pensamiento y la acción de san Agustín, la que puso finalmente a la Iglesia en condiciones de abrir al mundo la primitiva reclusión cristiana en el aislamiento, de modo que los creyentes constituyeron en el mundo un espacio público totalmente nuevo, determinado religiosamente, que, si bien público, no era político. Lo público de este espacio de los creyentes —el único en que a lo largo de toda la Edad Media se tuvieron en cuenta las necesidades específicamente políticas de los hombres— fue siempre ambiguo; primero fue un espacio de reunión, pero no simplemente un edificio donde la gente se reunía sino un espacio que se había construido expresamente como lugar de reunión. Como tal, pues, no podía ser un espacio de apariencia, debía albergar el contenido auténtico del mensaje cristiano. Pero esto se reveló casi imposible, ya que, por naturaleza, lo público, constituido mediante la reunión de muchos, se establece como lugar de apariencia. La política cristiana ha tenido siempre dos misiones: por un lado asegurarse mediante la intervención en la política secular que el lugar de reunión de los creyentes, no político en sí mismo, fuera guarecido del exterior; y por otro lado evitar que tal lugar de reunión se convirtiera en uno de apariencia, que la iglesia se convirtiera en un poder secular y mundano más. Lo que demuestra que el vínculo con el mundo, que corresponde a todo lo espacial y le permite aparecer y parecer, es considerablemente más difícil de deshacer que el poder de lo secular, que se presenta desde fuera. Pues cuando la Reforma consiguió finalmente alejar de las iglesias todo lo que tenía que ver con parecer y aparecer y convertirlas otra vez en lugares de reunión para los que vivían aislados en el sentido evangélico, desapareció también el carácter público de estas iglesias. Aun cuando la secularización total de la vida pública no hubiera sido consecuencia de la Reforma, considerada frecuentemente como precursora de este proceso; aun cuando en la estela de esta secularización la religión no se hubiera convertido en un asunto privado, aun así, difícilmente

habría podido la Reforma asumir la tarea de ofrecer al hombre un sustitutivo del antiguo ser-ciudadano [*Bürger-Sein*], una tarea que, sin duda, la Iglesia católica sí había llevado a cabo durante siglos tras el hundimiento del Imperio romano.

Como quiera que se planteen tales posibilidades y alternativas hipotéticas, lo decisivo es que, con el fin de la Antigüedad y el surgimiento de un espacio público eclesiástico, la política secular siguió vinculada a las necesidades vitales resultantes de la convivencia de los hombres y a la protección de una esfera superior que hasta el fin de la Edad Media se concretó espacialmente en la existencia de la Iglesia. Ésta necesita de la política, tanto de la mundana de los poderes seculares como de la religiosa dentro del ámbito eclesiástico mismo, con el fin de poder mantenerse y afirmarse sobre la tierra y en este mundo como Iglesia visible —es decir, a diferencia de la invisible, cuya existencia (cuestión sólo de fe) no es discutida en absoluto por la política. Y ésta necesita de la Iglesia —no sólo de la religión sino de la existencia tangible espacialmente de las instituciones religiosas— para demostrar su justificación superior y su legitimidad. Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase, ni tampoco que se le otorgara de repente una nueva dignidad exclusiva. Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían parecer necesaria la política. El ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras que el ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales el privado *par excellence*— recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público.

A este respecto debemos diferenciar políticamente entre la democracia igualitaria del siglo XIX, para la cual la participación de todos en el gobierno siempre es una señal imprescindible de la libertad del pueblo, y el despotismo ilustrado de comienzos de la Edad Moderna, para el que «liberty and freedom consist in having the government of those laws by which their life and their goods may be most their own: 'tis not for having share in Government, that is nothing pertaining to them».* En

* Como Carlos I dijo antes de ser decapitado. (*N. del e.*)

ambos casos, el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado. Sea cual sea la relación entre los ciudadanos y el Estado, la libertad y la política permanecen separadas en lo decisivo, y ser libre en el sentido de una actividad positiva, que se despliega libremente, queda ubicado en el ámbito de la vida y la propiedad, donde de lo que se trata no es de nada común sino de cosas en su mayoría muy particulares. Que esta esfera de lo particular, de lo *idion*, permanecer en la cual se consideraba en la Edad Antigua una limitación *idiota*, se haya ampliado tan enormemente a causa del nuevo fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales, no individuales, no modifica en nada el hecho de que las actividades exigidas para la conservación de la vida y la propiedad o para la mejora de la vida y el engrandecimiento de la propiedad, estén subordinadas a la necesidad y no a la libertad. Lo que la Edad Moderna esperaba de su estado y lo que éste ha cumplido sobradamente ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida «feliz».

Esta concepción moderna de la política, para la que el estado es una función de la sociedad o un mal necesario para la libertad social, se ha impuesto práctica y teóricamente sobre otras que, inspiradas por la Antigüedad y referidas a la soberanía del pueblo o la nación, siempre reaparecen en todas las revoluciones de la Edad Moderna. Para éstas, desde las americana y francesa del siglo XVIII hasta la húngara del pasado más reciente, tener participación en el gobierno coincidía directamente con ser-libre [*Frei-Sem*]. Pero estas revoluciones y las experiencias directas que en ellas se dieron de las posibilidades de la acción política no han sido capaces, al menos hasta hoy, de traducirse en ninguna forma de gobierno. Desde el surgimiento del Estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia dentro y hacia fuera, si es necesario usando la violencia. La participación de los ciudadanos en el gobierno, en cualquiera de sus

formas, es necesaria para la libertad sólo porque el gobierno, puesto que necesariamente es quien dispone de medios para ejercer la violencia, debe ser controlado en dicho ejercicio por los gobernados. Se comprende pues que con el establecimiento de una esfera —como siempre limitada— de acción política aparece un poder que debe ser vigilado constantemente para proteger la libertad. Lo que hoy día entendemos por gobierno constitucional, sea monárquico o republicano, es esencialmente un gobierno limitado y controlado en cuanto a sus poderes y al uso que haga de la violencia por sus gobernados. Es evidente que las limitaciones y los controles se efectúan en nombre de la libertad, tanto la de la sociedad como la del individuo; se trata, pues, en la medida de lo posible, y si es necesario, de poner fronteras al espacio estatal del gobierno para posibilitar la libertad fuera de él. Por lo tanto, no se trata, al menos en primer lugar, de hacer posible la libertad para actuar y dedicarse a la política, puesto que esto son prerrogativas del gobierno y de los políticos profesionales que, por la vía indirecta del sistema de partidos, se ofrecen al pueblo para representarle dentro del Estado o eventualmente contra éste. Dicho con otras palabras, en la relación entre la política y la libertad, la Edad Moderna también entiende que la política es un medio y la libertad su fin supremo; la relación misma, pues, no ha cambiado, si bien el contenido y la dimensión de la libertad sí lo han hecho en extremo. De ahí que hoy día la pregunta por el sentido de la política sea generalmente contestada en términos de categorías y conceptos que son extraordinariamente antiguos y quizá por eso extraordinariamente respetables. Pero en el aspecto político la Edad Moderna se diferencia al menos tan decisivamente de épocas anteriores como en el espiritual o material. Ya el solo hecho de la emancipación de las mujeres y de la clase obrera, es decir, de grupos humanos a los que jamás antes se había permitido mostrarse en público, dan a todas las preguntas políticas un semblante radicalmente nuevo.

Ahora bien, esta definición de la política como medio para una libertad situada fuera de su ámbito, aunque de aparición frecuente en la Edad Moderna, es válida para ésta en una medi-

da muy limitada. De todas las respuestas modernas a la pregunta por el sentido de la política ésta es la que está más estrechamente adherida a la tradición de la filosofía política occidental, lo que, dentro del pensamiento sobre el Estado nacional, se ve con la máxima claridad en el principio del primado de la política exterior, que, formulado por Ranke, es la base de todos los estados nacionales. Mucho más característico del carácter igualitario de las formas modernas de gobierno y de la moderna emancipación de obreros y mujeres, emancipación que, desde un punto de vista político, expresa los aspectos más revolucionarios de la Edad Moderna, es una definición de Estado dirigida al primado de la política interior, según la cual, «el Estado como poseedor de la violencia [es] una forma de organización de la vida indispensable para la sociedad» (Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, pág. 19). Entre estas dos concepciones —aquella para la que el Estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad y aquella que ve en él una institución imprescindible para la vida— hay una oposición infranqueable, de la que los representantes de dichas tesis apenas son conscientes. Por lo que respecta a sentar un criterio por el que la acción política se rija y juzgue hay una gran diferencia en considerar como el más elevado de los bienes la libertad o la vida. Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la polis y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político.

Esta contradicción es palmaria en el privilegio que siempre ha tenido la política para, en determinadas circunstancias, exigir a los implicados en ella el sacrificio de sus vidas. Ahora bien, naturalmente esta exigencia puede entenderse también en el sentido de que el individuo sacrifica su vida al proceso vital de la sociedad y, en efecto, se da aquí una interrelación que, al menos, pone alguna frontera al riesgo de la vida: a nadie le está permitido arriesgar la suya cuando, al hacerlo, arriesga a un tiempo la de la humanidad. Sobre esta interrelación de la que sólo ahora somos conscientes porque tenemos a nuestro

alcance la posibilidad de poner fin a la vida humana y a toda la vida orgánica en general volveremos todavía; de hecho, apenas se nos ha transmitido ni una sola categoría política ni un solo concepto político que, referidos a esta recientísima posibilidad, no se revelen como teóricamente superados y prácticamente inaplicables, ya que en cierto sentido de lo que hoy se trata por primera vez también en política exterior es de la vida, es decir, de la supervivencia de la humanidad.

Pero esta remisión de la libertad misma a la supervivencia de la humanidad no elimina la oposición entre la libertad y la vida, oposición que ha inspirado todo lo político y continúa determinando todas las virtudes específicamente políticas. Incluso podría decirse de forma legítima que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a la que ha ido a parar nuestro mundo (una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política). Pues el riesgo que se le exige a aquel que se dedica a la esfera de la política, donde puede someterlo todo a discusión menos precisamente su vida, no concierne normalmente a la vida ni de la sociedad ni de la nación ni del pueblo. Más bien concierne sólo a la libertad, tanto a la propia como a la del grupo al que el individuo pertenece, y, con ella, a la segura continuidad del mundo en que este grupo o pueblo viven, mundo que han construido a lo largo de las generaciones con el fin de encontrar una permanencia digna de confianza para el actuar y el hablar, o sea, para las actividades propiamente políticas. Bajo circunstancias normales, esto es, bajo las circunstancias dominantes en Europa desde la antigüedad romana, la guerra sólo ha sido la prolongación de la política con otros medios, lo que significa que podía evitarse si uno de los adversarios aceptaba las exigencias del otro. Hacerlo podía costarle la libertad pero no la vida.

Estas circunstancias, como todos sabemos, ya no son las actuales; cuando las miramos retrospectivamente nos parecen una especie de paraíso perdido. Pero aun cuando el mundo en que hoy vivimos no se puede explicar ni deducir —causalmente o en el sentido de un proceso automático— desde la Edad

Moderna, lo cierto es que ha brotado en el suelo de ésta. Por lo que respecta a lo político, esto significa que tanto la política interior, cuyo fin supremo era la vida, como la exterior, que se orientaba a la libertad como bien supremo, descubrieron en la violencia y la acción violenta su auténtico contenido. Finalmente el Estado se organizó como fáctico «poseedor de la violencia», dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad. En cualquier caso, la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida. Dado que se ha puesto de manifiesto que lo que cuestiona la vida de la humanidad entera es precisamente el crecimiento de los medios de violencia estatales, la respuesta, en sí misma ya muy discutible, que la Edad Moderna ha ofrecido a la cuestión del sentido de la política resulta ahora doblemente dudosa.

Que este colosal crecimiento de los medios de violencia y aniquilación haya sido posible no es debido sólo a las invenciones técnicas sino al hecho de que el espacio público-político se ha convertido tanto en la autointerpretación teórica de la Edad Moderna como en la brutal realidad en un lugar de violencia. Únicamente así el progreso técnico ha podido derivar desde el principio en un progreso de las posibilidades de aniquilación recíproca. Puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio político, el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo, y en las condiciones modernas éste es efectivamente el caso. Pero por su origen y su sentido auténtico poder y violencia no sólo no son lo mismo sino que en cierto modo son opuestos. Ahora bien, allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que sólo es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de

violencia, potencial que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder.

La pregunta acerca del papel que le corresponde a la violencia en las relaciones interestatales de los pueblos o acerca de cómo podría excluirse su uso en dichas relaciones está actualmente, desde la invención de las armas atómicas, en el primer plano de toda política. Pero el fenómeno de la progresiva preponderancia de la violencia a expensas de todos los demás factores políticos es más antiguo; ya en la Primera Guerra Mundial apareció en las grandes batallas mecanizadas del frente occidental. En este sentido, es remarcable que esta violencia, en su nuevo y desastroso papel de una violencia que se despliega automáticamente y aumenta sin cesar, resultara tan absolutamente imprevista y sorprendente a todos los implicados, tanto a los respectivos pueblos como a los estadistas como a la opinión pública. De hecho, el incremento de la violencia en el espacio público-estatal se realizó a espaldas de los que actuaban (en un siglo que se contaba entre los más dispuestos a la paz y menos violentos de la historia). La Era Moderna, que consideró con una mayor decisión que nunca anteriormente la política sólo un medio para el mantenimiento y el fomento de la vida de la sociedad, y que consiguientemente limitó las competencias de lo político a lo más necesario, pudo creer, no sin fundamento, que acabaría con el problema de la violencia mucho mejor que todos los siglos precedentes. Lo que ha conseguido ha sido excluir la violencia y el dominio directo del hombre sobre el hombre de la esfera, siempre en constante ampliación, de la vida social. La emancipación de la clase obrera y de las mujeres, es decir, de las dos categorías de personas sometidas a la violencia en toda la historia premoderna, señala con la mayor claridad el punto álgido de esta evolución.

Pero ahora consideremos si esta disminución de la violencia en la vida de la sociedad es realmente equiparable con un incremento de libertad. En el sentido de la tradición política no-ser-libre [*Nicht-frei-Seiri*] tiene una doble definición . Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e in-

cluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida. La actividad que corresponde a la obligación con que la vida nos fuerza a procurarnos lo necesario para conservarla es la labor. En todas las sociedades premodernas uno podía liberarse de ésta obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad. Pero además toda la evolución de la sociedad se dirige ante todo, al menos hasta el momento en que la automatización elimine realmente la labor, a convertir indistintamente a cualquiera de sus miembros en laborantes cuya actividad, sea la que sea, se dedique en primer lugar a procurar lo necesario para la vida. También en este sentido el alejamiento de la violencia de la vida de la sociedad ha tenido como sola consecuencia conceder a la necesidad con que la vida lo fuerza todo un espacio desproporcionadamente mayor que nunca. La vida de la sociedad está fácticamente dominada no por la libertad sino por la necesidad; y no es casual que el concepto de necesidad haya sido tan dominante en todas las filosofías modernas de la historia, en las que el pensamiento se orientaba filosóficamente y buscaba llegar a la autocomprensión.

La expulsión de la violencia del ámbito privado del hogar y de la esfera semipública de la sociedad fue completamente consciente; precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del Estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se la había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social, del libre desarrollo de las fuerzas productivas. Que los medios de violencia pudieran resultar ellos mismos «productivos», es decir, que pudieran crecer exactamente igual (o incluso más) que las demás fuerzas productivas de la sociedad, no se tuvo en cuenta en la Edad Moderna porque para los modernos la esfera de lo productivo coincidía en general con la so-

ciedad y no con el Estado. Precisamente éste era tenido por específicamente improductivo y en caso extremo por un fenómeno parasitario. Puesto que se había limitado la violencia al ámbito estatal, el cual estaba sometido en los gobiernos constitucionales al control de la sociedad mediante el sistema de partidos, se creyó tener a la violencia reducida a un mínimo que como tal debía permanecer constante.

Bien sabemos que lo contrario ha sido el caso. La época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de violencia. Y esto es una paradoja sólo aparentemente. Con lo que no se contó fue con la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuán estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuán exactamente se le tracen límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público-político engendra poder. Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que ésta se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos. Por muy absoluta que fuera la violencia del señor de la casa sobre su familia en la época premoderna —y seguro que era suficientemente grande como para tildar al gobierno del hogar de despótico— esta violencia estaba limitada siempre al individuo que la ejercía, era una violencia completamente impotente y estéril económica y políticamente. Por muy desastrosa que fuera la violencia casera para los sometidos a ella, los instrumentos mismos para ejercerla no podían proliferar bajo tales circunstancias, no podían resultar un peligro para todos porque no había ningún monopolio de la violencia.

Veíamos que concebir lo político como un reino de los medios cuyo fin y criterio hay que buscar fuera de él es extraordinariamente antiguo y también extraordinariamente respetable. Pero en la actualidad más reciente lo que se ha discutido de tal

concepción es que, aunque originariamente se basa en fenómenos lindantes con lo político o tangenciales a ello (la violencia, necesaria a veces para protegerlo, y el cuidado por la vida, que debe ser asegurada antes de que sea posible la libertad política), ahora aparece en el centro de toda acción política y establece la violencia como medio cuyo fin supremo debe ser el mantenimiento y la organización de la vida. La crisis consiste en que el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo. En esta situación la pregunta por el sentido de la política varía. Hoy apenas si suena ya: ¿cuál es el sentido de la política? Pues está mucho más próximo al sentir de los pueblos, que se consideran amenazados en todas partes por la política, y donde precisamente los mejores se apartan conscientemente de ella, preguntar a sí mismos y a los demás si tiene la política todavía algún sentido.

Estas preguntas se basan en las opiniones que hemos esbozado brevemente concernientes a qué es realmente la política. Dichas opiniones apenas han variado en el transcurso de muchos siglos. Lo que ha cambiado es sólo que aquello que era contenido de juicios procedentes de determinadas experiencias inmediatas y legítimas —el juicio y condena de lo político a partir de la experiencia de los filósofos o los cristianos, así como la corrección de tales juicios y la consiguiente justificación limitada de lo político— se ha convertido desde hace ya mucho en prejuicio. Los prejuicios desempeñan siempre en el espacio público-político fundadamente un gran papel. Se refieren a lo que sin darnos cuenta compartimos todos y sobre lo que ya no juzgamos porque casi ya no tenemos la ocasión de experimentarlo directamente. Todos estos prejuicios, cuando son legítimos y no mera charlatanería, son juicios pretéritos. Sin ellos ningún hombre puede vivir porque una vida desprovista de prejuicios exigiría una atención sobrehumana, una constante disposición, imposible de conseguir, a dejarse afectar en cada momento por toda la realidad, como si cada día fuera el primero o el del Juicio Final. Por lo tanto, prejuicio y tontería no son lo mismo. Precisamente porque los prejuicios siempre tienen una legitimidad inherente sólo podemos atre-

vernos a manejarlos cuando ya no cumplen su función, es decir, cuando ya no son apropiados para que quien juzgue compruebe una parte de la realidad. Pero justo cuando los prejuicios entran en abierto conflicto con la realidad empiezan a ser peligrosos y la gente, que ya no se siente amparada por ellos al pensar, empieza a tramarlos y a convertirlos en fundamento de esa especie de teorías perversas que comúnmente llamamos ideologías o también cosmovisiones [*Weltanschauungen*]. Contra estas figuraciones ideológicas de moda, surgidas de prejuicios, nunca ayuda enfrentar la cosmovisión directamente opuesta sino sólo el intento de sustituir los prejuicios por juicios. Para ello es imprescindible remitir los prejuicios a los juicios contenidos en ellos y los juicios, a su vez, a las experiencias que los originaron.

Los prejuicios, que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que es propiamente la política, conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a la categoría medios-fines, que entiende lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política. Todos estos juicios y prejuicios se originan en una desconfianza frente a la política en sí misma no ilegítima. Pero en el actual prejuicio contra la política esta antiquísima desconfianza se ha transformado. Tras él se halla, desde la invención de la bomba atómica, el temor completamente justificado de que la humanidad pueda liquidarse a causa de la política y los instrumentos de violencia de que dispone. De este temor surge la esperanza de que la humanidad será razonable y eliminará a la política antes que a sí misma. Dicha esperanza no está menos justificada que tal temor. Pues la idea de que siempre y en todas partes donde haya hombres hay política es ella misma un prejuicio, y el ideal socialista de una condición humana final sin Estado, lo que en Marx significa sin política, no es de ninguna manera utópico; es sólo escalofriante.

Es connatural a nuestro objeto, el cual siempre tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos, que al

respecto nunca pueda ignorarse la opinión pública. Ahora bien, de acuerdo con ésta, la pregunta por el sentido de la política se refiere actualmente a la amenaza que la guerra y las armas atómicas representan para el hombre. Por lo tanto, es esencial al asunto que empecemos nuestras consideraciones por la cuestión de la guerra.

La cuestión de la guerra

Cuando las primeras bombas atómicas cayeron sobre Hiroshima, poniendo un fin rápido e inesperado a la Segunda Guerra Mundial, un escalofrío cruzó el mundo. Cuán justificado estaba dicho escalofrío todavía no se podía saber entonces. Pues una sola bomba atómica había conseguido sólo en pocos minutos lo que hubiera requerido la acción sistemática y masiva de ataques aéreos durante semanas o meses: arrasar una ciudad. Que la estrategia bélica podía otra vez, como en la Edad Antigua, no solamente diezmar a los pueblos sino también transformar en un desierto el mundo habitado por ellos era algo conocido por los especialistas desde el bombardeo de Coventry y por todos desde los ataques aéreos masivos sobre las ciudades alemanas. Alemania ya era un campo de ruinas, la capital del país un montón de cascotes y la bomba atómica, tal como la conocemos desde la Segunda Guerra Mundial, si bien representaba en la historia de la ciencia algo absolutamente nuevo, no era sin embargo en el marco de la estrategia bélica moderna —y, por lo tanto, en el ámbito de los asuntos humanos o, mejor, interhumanos, de que trata la política— más que el punto culminante, alcanzado, por así decirlo, en un salto o cortocircuito, a que impulsaban los acontecimientos a un ritmo cada vez más vertiginoso.

Es más, la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida humana mediante los instrumentos de violencia no son ni nuevas ni espantosas, y aquellos que desde siempre han pensado que una condena incondicional de la violencia conduce a una condena de lo político en general han dejado sólo desde

hace pocos años, más exactamente desde la invención de la bomba de hidrógeno, de tener razón. Al destruir el mundo no se destruye más que una creación humana y la violencia necesaria para ello se corresponde exactamente con la inevitable violencia inherente a todos los procesos humanos de producción [*Herstellung*]. Los instrumentos de violencia requeridos para la destrucción se crean a imagen de las herramientas de la producción y el instrumental técnico siempre los abarca igualmente a ambos. Lo que los hombres producen pueden destruirlo, y lo que destruyen pueden construirlo de nuevo. El poder destruir y el poder producir equilibran la balanza. La fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural —acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella— para formar mundo.

Que poder destruir y poder producir equilibren la balanza no tiene, sin embargo, una validez absoluta. Sólo la tiene para lo producido por el hombre, no para el poco tangible, pero no por ello menos real, ámbito de las relaciones humanas, surgidas de la acción en sentido amplio. Sobre esto volveremos más tarde. Lo decisivo para nosotros en la situación actual es que también en el mundo propiamente de las cosas el equilibrio entre destruir y reconstruir sólo puede mantenerse mientras la técnica se circunscriba únicamente con el procedimiento de producción, y éste ya no es el caso desde el descubrimiento de la energía atómica, si bien todavía hoy vivimos en general en un mundo determinado por la Revolución Industrial. Tampoco en éste nos encontramos sólo con cosas naturales, que más o menos transformadas, reaparecen en el mundo creado por los hombres, sino con procesos naturales generados por el hombre mismo mediante la imitación e introducidos directamente en el mundo humano. Es característico de estos procesos que, al igual que un motor de explosión, transcurran esencialmente entre explosiones, es decir, hablando históricamente, entre catástrofes que a su vez impulsan el proceso mismo hacia adelante. Hoy nos encontramos en casi todos los ámbitos de nuestra

vida en un proceso de este tipo, en que las explosiones y catástrofes, lejos de significar el hundimiento, provocan un progreso incesante cuya problematicidad no podemos por tanto considerar en nuestro contexto. De todas maneras, desde un punto de vista político puede constatarse en el hecho de que el desastre catastrófico de Alemania ha contribuido esencialmente a hacer hoy de ella uno de los países más modernos y avanzados de Europa, mientras que atrás quedan los países que o bien no están tan exclusivamente determinados por la técnica que el ritmo del proceso de producción y consumo hace provisionalmente superfluas las catástrofes como América, o bien no han pasado por una catástrofe definitivamente destructiva, como Francia. El equilibrio entre producir y destruir no es alterado por la técnica moderna ni por el proceso al que ésta ha arrastrado al mundo humano. Al contrario, parece como si en el curso de dicho proceso ambas capacidades, estrechamente emparentadas, se potenciaran mutua e indisolublemente, de manera que producir y destruir se revelan, incluso llevados a su medida más extrema, como dos fases apenas diferenciables del mismo, en el que —para poner un ejemplo cotidiano— la demolición de una casa es sólo la primera fase de su construcción, y la edificación de la casa misma, puesto que a ésta se le calcula una duración determinada, ya puede incluirse en un proceso incesante de demolición y reconstrucción.

Con frecuencia se ha dudado, no sin razón, de que los hombres en medio de esta progresión necesariamente catastrófica que ellos mismos han desencadenado puedan seguir siendo dueños y señores de su mundo y de los asuntos humanos. Es desconcertante sobre todo la aparición de las ideologías totalitarias, en las cuales el hombre se entiende como un exponente de dicho progreso catastrófico desencadenado por él mismo, exponente cuya función esencial consiste en hacer avanzar el proceso cada vez más rápidamente. Respecto a esta inquietante adecuación no debería olvidarse, sin embargo, que se trata únicamente de ideologías, y que las fuerzas naturales que el hombre emplea a su servicio pueden todavía contarse en caballos de vapor, es decir, en unidades dadas en la naturaleza, to-

madas del entorno inmediato del hombre. Que éste consiga duplicar o centuplicar su propia fuerza mediante el aprovechamiento de la naturaleza puede considerarse una violación de ésta si, con la Biblia en la mano, se cree que el hombre fue creado para protegerla y servirla y no al revés. Pero aquí da igual quién sirva o esté predestinado a servir por decisión divina a quién. Lo que es innegable es que la fuerza de los hombres, tanto la productiva como la de la labor, es un fenómeno natural, que la violencia es una posibilidad inherente a dicha fuerza y, por lo tanto, también natural y, finalmente, que el hombre, mientras sólo tenga que habérselas con fuerzas naturales, permanece en un ámbito terreno-natural al que él mismo y sus fuerzas, en cuanto ser vivo orgánico, pertenece. Esto no varía por el hecho de que utilice su fuerza y la extraída de la naturaleza para producir algo completamente no-natural, a saber, un mundo (algo que sin el hombre, de modo únicamente «natural» no existiría). O, dicho de otro modo, mientras el poder producir y el poder destruir equilibran la balanza todo es en cierta manera todavía normal, y lo que las ideologías totalitarias dicen sobre la esclavización del hombre por el proceso que él mismo ha puesto en marcha es sólo un fantasma, ya que los hombres continúan siendo dueños del mundo que han construido y señores del potencial destructivo que han creado.

Pero el descubrimiento de la energía atómica, la invención de una técnica propulsada por energía nuclear podría alterar esta situación, ya que lo que se pone en marcha no son procesos naturales sino procesos que, no siendo terrenales, actúan sobre la Tierra con el fin de producir y destruir el mundo. Estos procesos provienen del universo que rodea a la Tierra, y el hombre, al violentarla, ya no se comporta como un ser vivo, sino como un ser capaz de orientarse en el universo, aunque únicamente pueda vivir bajo las condiciones dadas en la Tierra y por la naturaleza. Estas fuerzas universales ya no pueden medirse en caballos de vapor o en cualquier otra medida natural, y, puesto que no son de naturaleza terrena, podrían destruir la Tierra del mismo modo que los procesos naturales que

el hombre maneja pueden destruir el mundo construido por él mismo. El horror que se apoderó de la humanidad cuando supo de la primera bomba atómica fue el horror ante esta fuerza (en el sentido más verdadero de la palabra sobrenatural) procedente del universo, y el número de casas y calles destruidas, así como la cifra de vidas humanas aniquiladas fueron de importancia sólo porque era de una fuerza simbólica inquietante e imborrable que la recién descubierta fuente de energía ya hubiera causado, sólo al nacer, muerte y destrucción a tan gran escala.

Este horror pronto se mezcló con una indignación no menos justificada y en el momento mucho más palpitante, ya que el poderío de la nueva arma, entonces todavía absoluto, se había comprobado en ciudades habitadas, cuando se hubiera podido ensayar igual de bien y de un modo políticamente no menos efectivo en un desierto o en una isla deshabitada. En esta indignación también se percibía anticipadamente algo cuya monstruosa realidad sólo hoy sabemos, es decir, el hecho, que ninguno de los Estados mayores de las grandes potencias niega ya, de que en una guerra, una vez puesta en marcha, los contendientes utilizan inevitablemente las armas de que disponen en cada momento. Esto, evidentemente, sólo cuando la guerra ya no tiene una meta y su finalidad ya no es un tratado de paz entre los gobiernos combatientes sino una victoria que comporte la aniquilación como Estado —o incluso física— del adversario. Esta posibilidad ya se significó en la Segunda Guerra Mundial al exigirse a Alemania y Japón una capitulación incondicional, pero su plena atrocidad sólo se reveló cuando las bombas atómicas sobre Japón demostraron que las amenazas de una aniquilación total no eran charlatanería vacía y que los medios necesarios para ella estaban realmente a mano. Hoy, consecuentemente con el desarrollo de dicha posibilidad, ya nadie duda de que una tercera guerra mundial difícilmente acabará de otro modo que con la aniquilación del vencido. Estamos todos tan fascinados por la guerra total que apenas podemos imaginarnos que la Constitución americana o el actual régimen ruso sobrevivieran a la derrota tras una eventual gue-

rra entre Rusia y Norteamérica.[4] Pero esto significa que en una futura guerra ya no se trataría del logro o la pérdida de poder, de fronteras, de mercados y espacios vitales, de cuestiones, en fin, que también podrían obtenerse sin violencia por la vía de la negociación política. Así, la guerra ha dejado de ser la *ultima ratio* de conferencias y negociaciones cuya ruptura causaba el inicio de unas acciones militares que no eran más que la continuación de la política con otros medios. Ahora de lo que se trata más bien es de algo que naturalmente no podría ser nunca objeto de negociaciones: la simple existencia de un país o un pueblo. En este estadio en que ya no se presupone como algo dado la coexistencia de las partes enemigas y sólo se quiere zanjar de modo violento los conflictos surgidos entre ellas la guerra deja de ser un medio de la política y empieza, en tanto que guerra de aniquilación, a traspasar los límites impuestos a lo político y con ello a destruirlo.

Sabido es que esta hoy denominada «guerra total» tiene su origen en los totalitarismos, con los que está indefectiblemente unida; la de aniquilación es la única guerra adecuada al sistema totalitario. Fueron países gobernados totalitariamente los que proclamaron la guerra total y, al hacerlo, impusieron necesariamente su ley al mundo no totalitario. Cuando un principio de tal alcance hace su aparición en el mundo es casi imposible limitarlo a un conflicto entre países totalitarios y países no totalitarios. El lanzamiento de la bomba atómica contra Japón y no contra la Alemania de Hitler para la que originalmente había sido construida es una muestra clara de ello. Lo indignante del caso es, entre otras cosas, que Japón era ciertamente una potencia imperialista pero no totalitaria.

Este horror que trascendía todas las consideraciones político-morales y la indignación que suscitaba política y moralmente tenían en común la comprensión de lo que significaba en realidad la guerra total y la constatación de que ésta era un hecho que atañía no sólo a los países dominados por los totali-

4. Cuando Arendt escribió esto, la amenaza de guerra entre los Estados Unidos y la Unión Soviética era seria. (*N. del e.*)

tarismos y los conflictos generados por ellos sino a todo el mundo. Lo que en principio ya para los romanos y *de facto* en los tres o cuatro siglos que llamamos de Edad Moderna parecía imposible en el corazón del mundo civilizado, a saber, el exterminio de pueblos completos y el arrasamiento de civilizaciones enteras de golpe, se había deslizado amenazadoramente otra vez en el terreno de lo posible. Y esta posibilidad, si bien surgida como respuesta a una amenaza totalitaria —en la medida en que ninguno de los científicos habría pensado en construir la bomba atómica si no hubiera temido que la Alemania de Hitler lo hiciera y la utilizara—, se convirtió en una realidad que apenas si tenía nada que ver con el motivo que le había dado vida.

Se sobrepasó pues, quizá por primera vez en la Edad Moderna pero no en la historia en general, una limitación inherente a la acción violenta, limitación según la cual la destrucción generada por los medios de violencia siempre debía ser parcial, afectar sólo a algunas zonas del mundo y a un número determinado de vidas humanas pero nunca a todo un país o a un pueblo entero. Pero que el mundo de todo un pueblo fuera arrasado, los muros de la ciudad derruidos, los hombres asesinados y el resto de la población vendida como esclava ha sucedido con frecuencia en la historia y sólo en los siglos de la Era Moderna no ha querido creerse que esto pudiera suceder. Siempre se ha sabido más o menos explícitamente que éste es uno de los pocos pecados mortales de lo político. El pecado mortal o, para no ser patéticos, el cruce de la frontera inherente a la acción violenta, es de dos tipos: por un lado la muerte ya no concierne sólo a cantidades más o menos grandes de personas que deberían morir de todos modos, sino a un pueblo y a su constitución política, los cuales son posiblemente inmortales e incluso en el caso de la constitución intencionadamente. Lo que aquí se mata no es algo mortal sino algo posiblemente inmortal. Además, y en estrecha conexión con esto, la violencia alcanza en este caso no sólo a cosas producidas, surgidas a su vez mediante la violencia y por tanto mediante ella nuevamente reconstruibles, sino a una realidad asentada histórico-políticamente en este mundo de cosas producidas, realidad que,

puesto que no fue ella misma producida, tampoco puede ser nuevamente restaurada. Cuando un pueblo pierde su libertad como Estado, pierde su realidad política aun cuando consiga sobrevivir físicamente.

De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nace del producir sino del actuar y el hablar, un mundo que en sí no tiene un final y que posee una firmeza tan resistente —a pesar de consistir en lo más efímero que hay: la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado— que a veces, como en el caso del pueblo judío, puede sobrevivir siglos enteros a la pérdida del mundo producido tangible. Ésta es, sin embargo, una excepción, ya que por lo general este sistema de relaciones surgido de la acción, en el que el pasado continúa vivo en la forma de una historia que habla y de la que siempre se habla, sólo puede existir dentro del mundo producido, anidando entre sus piedras hasta que éstas también hablan y, al hacerlo, dan testimonio (aunque se las arranque del seno de la tierra). Este ámbito tan propiamente humano, que da forma a lo político en sentido estricto, puede ciertamente irse a pique, pero no ha surgido de la violencia y su designio no es desaparecer por causa de ella.

Este mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual incluso la fuerza más grande del individuo es impotente. Este poder puede ser debilitado por todos los factores posibles, del mismo modo que puede renovarse otra vez a causa de todos los factores posibles; sólo puede liquidarlo definitivamente la violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre. Ambas cosas son esenciales al totalitarismo, que, por lo que respecta a la política interior, no se conforma con amedrentar a los individuos sino que aniquila mediante el terror sistemático todas las relaciones interhumanas. A él corresponde la guerra total, que no se contenta con la destrucción de unos cuantos puntos concretos militarmente importantes sino que persigue —y la técnica ahora ya le permite perseguirlo— aniquilar el mundo surgido entre los humanos.

Sería relativamente fácil comprobar que las teorías políticas y los códigos morales de Occidente han intentado siempre excluir del arsenal de los medios políticos la auténtica guerra de aniquilación; y seguramente sería todavía más fácil demostrar la ineficacia de esas teorías y exigencias. Curiosamente todo aquello que concierne en un amplio sentido al nivel de moralidad que el hombre se impone a sí mismo confirma por naturaleza las palabras de Platón: es la poesía con las imágenes y modelos que crea lo que «embelleciendo los miles de gestas de los primeros padres forma a la descendencia» (*Fedro*, 245 a). En la Edad Antigua el gran objeto de estos embellecimientos que tenían, al menos en cuanto a lo político, un valor formativo era la guerra de Troya, en cuyos vencedores los griegos veían a sus antepasados y en cuyos vencidos veían los romanos a los suyos. De este modo unos y otros se convirtieron, como Mommsen solía decir, en los «pueblos gemelos» de la Antigüedad porque la misma gesta les valió a ambos como comienzo de su existencia histórica. Esta guerra de los griegos contra Troya, que finalizó con una aniquilación tan completa de la ciudad que su existencia se ha dudado hasta hace poco, es considerada todavía hoy el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación.

Por lo tanto, para una reflexión sobre el significado de la guerra de aniquilación, que vuelve a amenazarnos, podemos evocar estos sucesos de la Antigüedad, sobre todo porque, mediante la estilización de la guerra de Troya, griegos y romanos definieron, de un modo a la vez coincidente y contrapuesto, lo que para sí mismos y en cierta medida también para nosotros significa propiamente la política, así como el espacio que ésta debe ocupar en la historia. En este sentido, es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, éstas no conviertan a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya. Así pues, Homero canta esta guerra, datada tantos siglos atrás, de modo que, en cierto sentido, o sea en el sentido de la memoria poética e his-

tórica, la aniquilación pueda ser reversible. Esta gran imparcialidad de Homero, que no es objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa, sino en el sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia —contra la cual consiste en el juicio del hombre que actúa y su concepto de la grandeza—, yace en el comienzo de toda historiografía y no sólo de la occidental; pues algo así como lo que entendemos por historia no lo ha habido nunca ni en ningún sitio donde el ejemplo homérico no haya sido, al menos indirectamente, efectivo. Se trata del mismo pensamiento que reencontramos en la introducción de Heródoto, cuando dice que quisiera evitar que «las grandes y maravillosas gestas tanto de los helenos como de los bárbaros cayeran en el olvido» (I, i), es decir, un pensamiento que, como Burckhardt observó con razón una vez, «no hubiera podido ocurrírsele a ningún egipcio o judío» (*Griechische Kulturgeschichte*, III, pág. 406).

Es bien conocido que los esfuerzos griegos por transformar la guerra de aniquilación en una guerra política no fueron más allá de esta salvación retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó, y fue esta incapacidad lo que llevó finalmente al derrumbamiento de las ciudades-Estado griegas. En cuanto a la guerra, la polis griega siguió otros caminos en la definición de lo político. La polis se formó alrededor del ágora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres, donde lo propiamente «político» —es decir, lo que caracterizaba sólo a la polis y que los griegos denegaban a bárbaros y a hombres no libres— se centraba en el hablar sobre algo a los demás y con los demás. A esta esfera se la consideraba bajo el signo de la *peitho* divina, una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo. Contrariamente, la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo de lo propiamente político, surgido y válido entre los miembros de una polis; violentamente, se comportaba la polis como un todo frente a otros Estados o ciudades-Estado pero precisamente entonces se comportaba, según los mismos griegos, «apolíticamente».

De ahí que en estos casos se suprimiera necesariamente la igualdad de los ciudadanos, que impedía que nadie mandara ni nadie obedeciera. Precisamente porque una guerra no puede hacerse sin órdenes ni obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la convicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no-político [*nicht-politisch*]. Ahora bien, al ámbito político pertenecía fundamentalmente todo aquello que nosotros entendemos por extrapolítico. Para nosotros la guerra no es la continuación por otros medios de la política sino, a la inversa, la negociación y los tratados son siempre una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño.

El efecto de Homero sobre el desarrollo de la polis griega no se agotó sin embargo en esta exclusión, sólo negativa, de la violencia del ámbito político, cosa que únicamente tuvo como consecuencia que las guerras como siempre se realizaran bajo el principio de que el fuerte hace lo que puede y el débil sufre lo que debe (véase Tucídides, V, «Melierdialog»). Lo propiamente homérico en el relato de la guerra de Troya tuvo su plena repercusión en la manera en que la polis incorporó a su forma de organización el concepto de la lucha como el modo no sólo legítimo sino en cierto sentido superior de la convivencia humana. Lo que comúnmente se denomina espíritu agonal de los griegos, que sin duda ayuda a explicar (si es que algo así puede explicarse) que en los pocos siglos de su florecimiento encontremos condensada en todos los terrenos del espíritu una genialidad más grande y significativa que en ninguna otra parte, no es solamente el empeño de ser siempre y en todas partes el mejor, afán del que Homero ya habla y que poseía en efecto tanto significado para los griegos que hasta se encuentra en su lengua un verbo para ello: *aristeuein* (ser el mejor), que se entendía no sólo como una aspiración sino como una actividad que colmaba la vida. Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y a Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales. Lo mismo ocurre con la guerra entre griegos y

troyanos, que concede a unos y a otros la oportunidad de manifestarse totalmente y a la que corresponde una disputa entre los dioses que otorga su pleno significado al enfurecido combate y que demuestra claramente que hay algo divino en ambos bandos, aun cuando a uno de ellos le esté consagrado la ruina. La guerra contra Troya tiene dos contendientes, y Homero la ve con los ojos de los troyanos no menos que con los de los griegos. Este modo homérico de mostrar en todas las cosas dos aspectos que sólo aparecen en la lucha es también el de Heráclito cuando dice que la guerra es «el padre de todas las cosas» (fragmento B53). Aquí, la violencia de la guerra en todo su espanto todavía proviene directamente de la energía y la potencia del hombre, que únicamente puede mostrar su fuerza cuando la pone a prueba frente a algo o alguien.

Lo que en Homero aparece todavía casi indiferenciado, la potencia violenta de las grandes gestas y la fuerza arrebatadora de las grandes palabras que las acompañan persuadiendo así a la asamblea de los que miran y escuchan, a nosotros se nos presenta ya claramente dividido en la polis misma entre las competiciones —las únicas ocasiones en que toda Grecia se juntaba para admirar la fuerza desplegada sin violencia— y los debates y discusiones inacabables. En este último caso, las dos caras de todas las cosas, que todavía en Homero se daban en la lucha, caen exclusivamente en el ámbito del hablar, donde toda victoria es ambigua como la victoria de Aquiles y una derrota puede ser tan célebre como la de Héctor. Pero en los debates ya no se trata de dos bandos en que los respectivos oradores se manifiesten como personas, si bien es inherente a todo hablar, por muy «objetivo» que se pretenda, que el hablante aparezca (de un modo difícilmente aprehensible pero no por ello menos insistente y esencial). De la ambivalencia con que Homero versificaba la guerra troyana resulta ahora una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completitud puede un asunto aparecer en su plena realidad, con lo que debe tenerse presente que toda

circunstancia puede mostrarse en tantas facetas y perspectivas como seres humanos implique. Puesto que para los griegos el espacio político-público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, sólo él es el territorio en que todas las cosas, en su completitud, adquieren validez. Esta capacidad, basada en último término en aquella imparcialidad homérica que solamente veía un asunto desde el contraste de todas sus partes, es peculiar de la Antigüedad, y hasta nuestros días todavía no ha sido igualada en toda su apasionada intensidad. En tal capacidad también se basan los trucos de los sofistas, cuyo significado para la liberación del pensamiento humano de las ataduras dogmáticas se subestima cuando se los juzga, siguiendo el ejemplo platónico, moralmente. Pero este talento para la argumentación es de importancia secundaria para la constitución de lo político acaecida por primera vez en la polis. Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. Esto significa bastante más que la exclusión del propio interés, del que sólo se obtiene algo negativo y comporta el riesgo de perder el vínculo con el mundo y la inclinación por sus objetos y asuntos. La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico. Este recíproco convencer y persuadir, que era el auténtico comportamiento político de los ciudadanos libres de la polis, presuponía un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición.

Su peculiar ideal, su modelo para la aptitud específicamente política está en la *phronesis*, aquel discernimiento del hom-

bre político (del *politikos*, no del hombre de Estado, que aquí no existe),[5] que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos. Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama «el modo de pensar más extendido» y la define explícitamente como la capacidad «de pensar desde la posición de cualquier otro» (*Crítica del juicio)*. Pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún papel en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del «pensamiento coincidente consigo mismo», y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que, en la filosofía kantiana, la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de «las condiciones privadas y subjetivas del juicio».[6] En el sentido de la polis el hombre político era en su particular distinción al mismo tiempo el más libre porque tenía en virtud de su discernimiento, de su aptitud para considerar todos los puntos de vista, la máxima libertad de movimiento.

Ahora bien, es también importante tener presente que esta libertad de lo político depende por completo de la presencia e igualdad de derechos de los muchos. Un asunto sólo puede mostrarse bajo múltiples aspectos cuando hay muchos a los

5. En griego, al hombre de Estado se le llama *Politikos* (*N. del e.*)

6. En 1970, Arendt dio unas conferencias acerca de lo que llamó los «no escritos» de filosofía política de Kant. Véase H. Arendt, *Lecture's on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 1982 (trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003). (*N. del e.*)

que respectivamente aparece desde perspectivas diversas. Donde estos otros e iguales, así como sus opiniones, son suprimidos, por ejemplo en las tiranías, en las que todo se sacrifica al único punto de vista del tirano, nadie es libre y nadie es apto para el discernimiento, ni siquiera el tirano. Además, esta libertad política, que en su figura más elevada coincide con el discernimiento, no tiene que ver lo más mínimo con nuestro libre albedrío ni con la *libertas* romana ni con el *liberum arbitrium* cristiano, hasta el punto de que incluso falta en la lengua griega la palabra para esto. El individuo en su aislamiento nunca es libre; sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre —por ejemplo para el griego frente al bárbaro—, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud.

Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, del ágora que ésta rodeaba. Fuera de estas fronteras estaba por un lado el extranjero, en el que no se podía ser libre porque no se era un ciudadano o, mejor, un hombre político, y por otro el hogar privado, en el que tampoco se podía ser libre, porque no había nadie poseedor de los mismos derechos con quien constituir conjuntamente el espacio de la libertad. El significado de esto último era todavía determinante para el concepto romano —por lo demás tan distinto— de lo que es lo político, la cosa pública, la *res publica* o república. Tanto pertenecía la familia según los romanos al ámbito de lo no-libre que Mommsen tra-

dujo la palabra «familia» como «servidumbre». La causa de esta servidumbre era doble; por un lado el *pater familias*, el padre de familia mandaba él solo como un verdadero monarca o déspota sobre su hogar, el cual, junto con la mujer, los hijos y los esclavos, formaba la «familia». Por lo tanto le faltaban iguales ante los que aparecer en libertad. Por otro lado, en este hogar dirigido por uno solo no se admitía la lucha ni la competencia, porque debía constituir una unidad no perturbada por intereses, posturas o puntos de vista contrapuestos. En ese caso, esa variedad de aspectos —moverse entre los cuales era el auténtico contenido del ser-libre [*Frei-Sew*], del actuar y hablar en libertad— se suprimía. En suma, la falta de libertad era el presupuesto de una unidad compacta, que era tan constitutiva de la convivencia en la familia como la libertad y la lucha lo eran para la convivencia en la polis. El espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres. Lo que está fuera de este pequeño espacio, la familia de un lado y las relaciones de la polis con otras unidades políticas de otro, sigue sometido al principio de la coacción y al derecho del más fuerte. Por eso, según la concepción de la Edad Antigua, el estatus del individuo depende tanto del espacio en que se mueve en cada momento que el mismo hombre, que, como hijo adulto de un romano, «estaba subordinado al padre [...], podía ser que, como ciudadano, fuera su señor» (Mommsen, pág. 71).

Pero volvamos a nuestro punto de partida. Intentábamos recapacitar acerca de la guerra de aniquilación troyana y el tratamiento que le dio Homero para comprender cómo acabaron los griegos con el elemento aniquilador de la violencia que destruye el mundo y lo político. Es como si hubieran separado la lucha, sin la que ni Aquiles ni Héctor hubieran podido hacer realmente acto de presencia y demostrar quiénes eran, de lo guerrero-militar en que anida originariamente la violencia, haciendo así de la lucha una parte integrante de la polis; y como si hubieran asignado a sus poetas e historiadores la preocupación por la suerte de los vencidos y sometidos en las furiosas guerras. Res-

pecto a esto último hay que considerar sin embargo que eran sus obras, no la actividad de la que éstas surgieron, lo que formaba parte a su vez de la polis y lo político (igual que las estatuas de Fidias y otros artistas pertenecían necesariamente al contenido, tangible en el mundo, de lo político y público, mientras que sus autores mismos a causa de su profesión no eran considerados ciudadanos libres e iguales). De ahí que para la tipificación del hombre griego en la polis fuera determinante la figura de Aquiles, el constante impulso por distinguirse, por ser siempre el mejor de todos y conseguir gloria inmortal. La presencia necesaria de muchos en general y de muchos de igual condición en particular, el lugar homérico de reunión, el ágora —que en el caso de la campaña contra Troya sólo pudo surgir porque muchos «reyes» que vivían dispersos en sus haciendas y que eran hombres libres se juntaron para una gran empresa (cada uno con el fin de obtener una gloria sólo posible conjuntamente, lejos del hogar patrio y de su estrechez)—, esta homérica conjunción de los héroes; todo esto quedó posteriormente desprovisto de su carácter transitorio y aventurero. La polis sigue completamente ligada al ágora homérica pero este lugar de reunión es ahora permanente, no el campamento de un ejército que tras acabar su cometido se dispersa otra vez y debe esperar siglos hasta que un poeta le conceda aquello a lo que ante los dioses y los hombres tenía derecho por la grandeza de sus gestas y palabras: la gloria inmortal. La polis ahora, en la época de su florecimiento, esperaba (como sabemos por el discurso de Pericles, transmitido por Tucídides) ser quien se encargara por sí misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria, que hace inmortales a los mortales, sin poetas ni cantores.

Los romanos eran el pueblo gemelo de los griegos porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya; porque no se tenían por hijos de Rómulo sino de Eneas, por descendientes de los troyanos (como los griegos sostenían serlo de los aqueos). Por lo tanto, derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una refundación sobre tierra extranjera, pero no la refundación de algo

insólitamente nuevo, sino la renovada fundación de algo antiguo, la fundación de una nueva patria y una nueva casa para los penates, los dioses del hogar regio en Troya, que Eneas había salvado al huir con su padre y su hijo cruzando el mar hacia el Lacio. De lo que se trataba, como nos dice Virgilio en la elaboración definitiva de las estilizaciones griega, siciliana y romana del ciclo de leyendas troyano, era de anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya: «Otro Paris atizará de nuevo el fuego que arruinó los pináculos de Pérgamo» (*Eneida*, VII, 321 y sigs.). Ésta es la misión de Eneas, desde cuyo punto de vista Héctor, que durante diez largos años impidió la victoria de los Danaos, es el auténtico héroe de la leyenda, y no Aquiles. Pero lo decisivo no es esto sino que en la repetición de la guerra troyana sobre suelo italiano las relaciones del poema homérico se invierten. Si bien Eneas, sucesor a la vez de Paris y de Héctor, atiza de nuevo el fuego por una mujer, no es por Helena ni por una adúltera, sino por Lavinia, su prometida, y si bien, igual que a Héctor, se le enfrenta la furia despiadada y la ira invencible de un Aquiles, es decir Turnus, el cual se identifica explícitamente —«anúnciale a Príamo que también aquí has encontrado a Aquiles» (*Eneida*, IX, 742)—, cuando se retan, Turnus, o sea, Aquiles, huye y Eneas, o sea, Héctor, le persigue. Y así como Héctor ya en la descripción homérica no sitúa la gloria por encima de todo sino que «cayó un defensor luchando por sus progenitores», tampoco a Eneas puede separarlo de Dido pensar en la magna gloria de las grandes gestas, ya que «el propio encomio no le parece merecedor de fatigas y tormentos» (*Eneida*, IX, 232 y sigs.), sino sólo el recuerdo del hijo y los descendientes, la preocupación por la pervivencia de la estirpe y su gloria, que para los romanos significaba la garantía de la inmortalidad terrenal.

Este origen, transmitido primero míticamente y después estilizado más conscientemente, de la existencia política romana a partir de Troya y de la guerra que la rodeó, es sin duda uno de los sucesos más remarcables y emocionantes de la historia occidental. Es como si a la ambivalencia e imparcialidad poética y espiritual del poema homérico le secundara una realidad

plena y completa que realizara algo que, de otro modo, jamás se hubiera realizado en la historia y que, aparentemente, tampoco puede realizarse en absoluto, a saber, la plena justicia para los vencidos, no por parte del juicio de la posteridad, que desde y con Catón siempre puede decir: «Victrix causa diis placuit sed victa Catoni» (Lucano, *Pharsalia*, I, 128), sino por parte del transcurso histórico mismo. Ya es bastante inaudito que Homero cante la gloria de los vencidos y que incluso muestre en un poema elogioso cómo un mismo suceso puede tener dos caras y cómo el poeta, al contrario de lo que ocurre en la realidad, no tiene con la victoria de los unos el derecho a derrotar y dar muerte en cierta manera por segunda vez a los otros. Pero que esto también ocurriera en la realidad —y no es difícil explicarse hasta qué punto la autointerpretación de los pueblos forma parte de la realidad si se tiene en cuenta que los romanos, en tanto descendientes de los troyanos, en su primer contacto comprobable con los griegos se presentaron como los descendientes de Ilión—, parece todavía más inaudito; pues es como si en el comienzo de la historia occidental hubiera realmente tenido lugar una guerra que, en el sentido de Heráclito, hubiera sido «el padre de todas las cosas», ya que forzó la aparición de un único proceso en sus dos caras originariamente reversas. Desde entonces ya no hay para nosotros, ni en el mundo sensible ni en el histórico-político, cosa o suceso, a no ser que los hayamos descubierto y contemplado en toda su riqueza de aspectos, que nos hayan mostrado todos sus lados, y los hayamos conocido y articulado desde todos los puntos de vista posibles en el mundo humano.

Sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizá entender la guerra de aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política. Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo *es* real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible

la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo. Si es aniquilado un pueblo o un Estado o incluso un determinado grupo de gente, que —por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más— presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un Estado o mucha gente, sino una parte del mundo (un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo). Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación. Si por el contrario aconteciera que a causa de una enorme catástrofe restara un solo pueblo sobre la Tierra en el que todos vieran y comprendieran todo desde la misma perspectiva y vivieran en completa unanimidad, entonces el mundo en el sentido histórico-político llegaría a su fin y los supervivientes, que permanecerían sin mundo sobre la Tierra, no tendrían más en común con nosotros que aquellas tribus faltas de mundo y de relaciones que los europeos encontraron al descubrir nuevos continentes y que recuperaron o descartaron para el mundo humano, sin ser conscientes en definitiva de que eran también hombres. Dicho de otra forma, sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.

Por eso es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su

existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos sino con una alianza y un tratado. No se trataba en absoluto de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas. Tratado y alianza, según su origen y su concepto, definido con tanta riqueza por los romanos, están íntimamente ligados con la guerra entre pueblos y representan, siguiendo la concepción romana, la continuación por así decir natural de toda guerra. También hay aquí algo homérico o quizá algo con lo que el propio Homero ya tropezó cuando dio a la leyenda troyana su elaboración definitiva: el reconocimiento de que también el encuentro más hostil entre hombres hace surgir algo en adelante común entre ellos simplemente porque, como dijo Platón, «lo que el agente hace, lo sufre también el paciente» (*Gorgias*, 476 d), de manera que cuando hacer y sufrir han pasado pueden después convertirse en las dos caras de un mismo suceso. Pero entonces este mismo a causa de la lucha se transforma en algo distinto que se revela sólo a la mirada evocadora y elogiosa del poeta o a la retrospectiva del historiador. Desde un punto de vista político, sin embargo, el encuentro implícito en la lucha sólo puede mantenerse si ésta es interrumpida y de ella resulta un estar juntos distinto. Todo tratado de paz, incluso cuando no es propiamente tratado sino dictado, sirve para regular nuevamente no sólo el estado de cosas previo al inicio de las hostilidades sino también algo nuevo que surge en el transcurso de las mismas y se convierte en común tanto para los que hacen como para los que padecen. Una transformación tal de la simple aniquilación en algo distinto y permanente está ya en la imparcialidad homérica, que por lo menos no malogra la gloria y el honor de los vencidos y vincula para siempre el nombre de Aquiles al de Héctor. Pero por lo que respecta a los griegos, dicha transformación del hostil estar juntos se limitó por completo a lo poético y evocador y no fue políticamente efectiva.

Así pues, el tratado y la alianza como concepciones centrales de lo político no sólo son históricamente de origen romano sino esencialmente extraños al ser griego y a su idea de lo que

pertenece al ámbito de lo político, es decir, de la polis. Lo que aconteció cuando los descendientes de Troya llegaron a suelo italiano fue, ni más ni menos, que la política surgió precisamente allí donde ésta tenía para los griegos sus límites y acababa, esto es, en el ámbito no entre ciudadanos de igual condición de una ciudad sino entre pueblos extranjeros y desiguales entre sí que sólo la lucha había hecho coincidir. Es cierto que ésta, y con ella la guerra, fue también, como hemos visto, el inicio de la existencia política de los griegos pero únicamente en la medida en que éstos, al luchar, permanecían ellos mismos y se unían para asegurar la conservación definitiva y eterna de la propia esencia. En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual.

Esta solución de la cuestión de la guerra, sea propiamente romana o bien surgida posteriormente de la rememoración y estilización de la guerra de aniquilación de Troya, es el origen tanto del concepto de ley como de la extraordinaria importancia que ésta y su elaboración tuvieron en el pensamiento político de Roma. Pues la *lex* romana, a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos*, significa propiamente «vínculo duradero» y, a partir de ahí, tratado tanto en el derecho público como en el privado. Por lo tanto, una ley es algo que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político.

Lo decisivo es, sin embargo, que sólo para los romanos la actividad legisladora y con ella las leyes mismas correspondían al ámbito de lo propiamente político, mientras que, conforme a la noción griega, la actividad del legislador estaba tan radicalmente diferenciada de las actividades y ocupaciones auténticamente políticas de los ciudadanos de la polis que ni siquiera necesitaba ser miembro de la ciudad sino alguien de fuera a quien se le hiciera un encargo (como a un escultor o a un arquitecto se les puede encargar algo que la ciudad necesita). En Roma, al contrario, la ley de las doce tablas, por muy influida que pueda estar en los detalles por los modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual sino el tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo, aquel *consensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes «un rol incomparable».[7] Para este carácter contractual de la ley es significativo que esta ley fundamental, a la cual se remonta en realidad la fundación del pueblo romano, del *populus Romanus*, no unió a los partidos contendientes en el sentido de que suprimiera la diferencia entre patricios y plebeyos. Justo al contrario la prohibición terminante de los matrimonios mixtos —más tarde abolida— acentuó la separación más explícitamente que antes, sólo que se eludió la enemistad. Pero lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos. La *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana, se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño. La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaura relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes. Y así como un acuerdo tal sólo puede tener lugar si

7. Franz Altheim, *Römische Geschichte II*, pág. 232. (*N. del e.*)

el interés de ambas partes está asegurado, así se trataba en el caso de la originaria ley romana de «erigir una ley común que tuviera en cuenta a ambos partidos» (Altheim, pág. 214).

Para valorar correctamente —más allá de todo moralismo, que debe ser secundario en nuestro examen— la extraordinaria fecundidad política del concepto romano de ley, debemos recordar sumariamente la noción griega, tan distinta, de lo que en origen es una ley. Ésta, tal como la entendían los griegos, no es ni acuerdo ni tratado, no es en absoluto nada que surja en el hablar y actuar entre hombres, nada, por lo tanto, que corresponda propiamente al ámbito político, sino esencialmente algo pensado por un legislador, algo que ya debe existir antes de entrar a formar parte de lo político propiamente dicho. Como tal es prepolítica pero en el sentido de que es constitutiva para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros. Así como los muros de la ciudad, con los que Heráclito compara alguna vez la ley, deben ser construidos antes de que pueda haber una ciudad identificable en su figura y sus fronteras, del mismo modo la ley determina la fisonomía de sus habitantes, mediante la cual se destacan y distinguen de otras ciudades y sus habitantes. La ley es la muralla levantada y producida por un hombre, dentro de la cual se abre el espacio de lo propiamente político, en que los muchos se mueven libremente. Por eso Platón invoca también a Zeus, el protector de las fronteras y jalones, antes de promulgar sus leyes para la fundación de una nueva ciudad. Esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*. La ley no tiene ninguna validez fuera de la polis, su capacidad de vínculo sólo se extiende al espacio que contiene y delimita. Exceder la ley y salir de las fronteras de la polis son todavía para Sócrates literalmente uno y lo mismo.

La ley —aunque abarca el espacio en que los hombres viven cuando renuncian a la violencia— tiene en sí misma algo violento, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su

esencia. Ha surgido de la producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de Estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir. En tanto que algo hecho, está en oposición a lo natural, lo cual no ha necesitado de ninguna ayuda, ni divina ni humana, para ser. A todo lo que no es naturaleza y no ha surgido por sí mismo, le es propia una ley que lo una cosa tras otra, y entre estas leyes no hay ninguna relación, como tampoco la hay entre lo sentado por ellas. «Una ley», como afirma Píndaro en un fragmento célebre (n. 48, Boeckh), también citado por Platón en el *Gorgias*, «es el rey de todos, mortales e inmortales, y, al hacer justicia, descarga con mano poderosa lo más violento». Para los hombres subordinados a él, esta violencia se manifiesta en el hecho de que las leyes ordenan, de que son los señores y comandantes de la polis, donde, si no, nadie más tiene el derecho de ordenar a sus iguales. Por eso las leyes son padre y déspota a la vez, como Sócrates expone al amigo en el *Critón* (50-51 b), no sólo porque en los hogares de la Antigüedad imperaba lo despótico, que determinaba también la relación entre padre e hijo —de modo que era natural decir «padre y déspota»—, sino también porque la ley, igual que el padre al hijo, engendraba a los ciudadanos (en todo caso era la condición para la existencia de éstos como lo es el padre para la del hijo) y por eso le correspondía, según el parecer de la polis —aunque Sócrates y Platón ya no opinaran igual—, la educación de los ciudadanos. Pero puesto que esta relación de obediencia a la ley no tiene ningún fin natural, como sí la del hijo al padre, se puede comparar otra vez a la relación entre señor y esclavos, de manera que el ciudadano libre de la polis era frente a la ley, esto es, frente a las fronteras en cuyo interior era libre y que encerraban el espacio de la libertad, un «hijo y esclavo» para toda la vida. Por eso los griegos, que dentro de la polis no estaban sometidos al mando de ningún hombre, advirtieron a los persas que no menospreciaran su combatividad, pues no temían menos la ley de su polis que los persas al gran rey.

Como quiera que se interprete el concepto griego de ley, para lo que ésta en ningún caso sirve es para tender un puente de un pueblo a otro o, dentro de un mismo pueblo, de una comunidad política a otra. Tampoco en el caso de la fundación de una nueva colonia era suficiente la ley de la metrópoli. Los que se iban a fundar otra polis, necesitaban otra vez un legislador, un *nomothetēs*, alguien que sentara las leyes antes de que el nuevo ámbito político pudiera darse por seguro. Es evidente que bajo estas condiciones fundacionales estaba absolutamente excluida la formación de un imperio, incluso siendo cierto que a causa de la guerra con los persas se había despertado una especie de conciencia nacional helénica, la conciencia de la misma lengua y el mismo carácter político para toda la Hélade. Aun en el caso de que la unión de toda la Hélade hubiera podido salvar al pueblo griego de la ruina, la auténtica esencia griega se hubiera malogrado.

Tal vez se aprecie más fácilmente la distancia que separa esta concepción de la ley como el único mando ilimitado en la polis de la de los romanos si se tiene en cuenta que Virgilio tilda a los latinos, a cuya tierra llega Eneas, de pueblo que «sin cadenas ni leyes [...] por impulso propio se acoge a los usos de los dioses más antiguos» (*Eneida*, VII, 203-204).

En definitiva, la ley surge allí sólo porque ahora se trata de establecer un tratado entre los oriundos y los recién llegados. Roma está fundada sobre él, y que la misión de Roma sea «someter a leyes a todo el orbe» (*Eneida*, IV, 231) no significa sino fijar todo el orbe a un sistema de tratados del cual únicamente este pueblo, que derivaba su propia existencia histórica de un tratado, era capaz.

Si se quiere expresar esto en categorías modernas, hay que decir que la política de los romanos empezó como política exterior, esto es, exactamente con aquello que conforme al pensamiento griego era absolutamente extrínseco a la política. También para los romanos el ámbito político sólo podía surgir y mantenerse dentro de lo legal, pero este ámbito nacía y crecía solamente allí donde distintos pueblos coincidían. Esta coincidencia es de por sí guerrera, y la palabra latina *populus*

significa originariamente «llamamiento a filas» (Altheim, ii, pág. 71). Pero esta guerra no es el fin sino el comienzo de la política, de un nuevo espacio político surgido en un tratado de paz y alianza. Éste es también el sentido de la «clemencia» romana, tan célebre en la Antigüedad, del *parcere subiectis*, del buen trato a los vencidos, con los que Roma organizó primero las comarcas y pueblos de Italia y después las posesiones extraitálicas. Tampoco la destrucción de Cartago es ninguna objeción a este principio vigente asimismo en la realidad política efectiva, a saber, el de no aniquilar jamás sino siempre ampliar y extender nuevos tratados. Lo aniquilado en el caso cartaginés no fue el poder militar, al cual Escipión ofreció unas condiciones tan incomparablemente favorables tras la victoria romana que el historiador moderno se pregunta si actuó más en su interés que en el de Roma (Mommsen, i, pág. 663), ni tampoco el competidor comercial en el Mediterráneo sino sobre todo «un gobierno que nunca cumplía su palabra y nunca perdonaba». De este modo encarnaba el auténtico principio político antirromano, principio frente al que la política romana era impotente y que Roma hubiera destruido si no hubiese sido destruido por Roma. En cualquier caso, así o de manera parecida podría haber pensado Catón y con él los historiadores modernos que justifican la destrucción de la ciudad, la única rival de Roma existente entonces a escala mundial.

Como quiera que fuere esta justificación, lo decisivo en nuestro contexto es que precisamente la justificación no formaba parte del modo de pensar romano y no puede haberse impuesto entre sus historiadores. Lo romano hubiera sido dejar subsistir a la ciudad enemiga como contrincante, cosa que intentó el viejo Escipión, que venció a Aníbal; lo romano era recordar el destino de los antepasados y al igual que Emilio Escipión, el destructor de la ciudad, romper en lágrimas sobre las ruinas de ésta y, presagiando la propia desgracia, citar a Homero: «Llegará el día en que perecerá la Sagrada Troya, / El mismo Príamo y el pueblo del rey que blande la lanza. [Homero, *Ilíada*, IV, 164 y sigs.; VI, 448 y sigs.]»; finalmente, lo romano era ver esta victoria, culminada en una aniquilación

que convirtió a Roma en la potencia mundial, como el inicio del declive, como casi todos los historiadores romanos hasta Tácito solían hacer. En otras palabras, romano era saber que la existencia del adversario, precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra, debe ser tratada con benevolencia y su vida perdonada, no por compasión para con los demás, sino por mor del crecimiento de la ciudad, que en el futuro debía también abarcar en una alianza a los más extraños. Este modo de ver las cosas determinó a los romanos a decidirse, a pesar de todos sus intereses particulares inmediatos, a conceder la libertad y la independencia a los griegos (aunque con frecuencia tal comportamiento, a la vista de la situación fácticamente existente en las *poleis* griegas, pareció una tontería sin sentido). No porque se quisiera reparar en Grecia el pecado cometido en Cartago sino porque se tenía el sentimiento de que la esencia griega era el verdadero reverso de los romanos. Para éstos era todavía como si Héctor se enfrentara a Aquiles y le ofreciera después de la guerra la alianza. Sólo que mientras, lamentablemente, Aquiles se había hecho viejo y pendenciero.

También aquí sería erróneo aplicar criterios morales y pensar en un sentimiento moral que se extendiera a lo político. Cartago fue la primera ciudad con la que Roma se enfrentó, que la igualaba en poder y que al mismo tiempo encarnaba un principio enfrentado al romano. En el caso de Cartago se demostró que el principio político romano del tratado y la alianza no era universalmente válido, que tenía sus límites. Para comprenderlo mejor debemos tener presente que las leyes con que Roma organizó primero las comarcas italianas y después los países del mundo eran tratados no en nuestro sentido sino que aspiraban a un vínculo duradero que implicara por lo tanto una alianza en lo esencial. De esta confederación de Roma, de los *socii*, que integraban casi todos los enemigos vencidos antaño, surgió la *societas* romana, que no tenía nada que ver con sociedad pero sí algo con asociación y la relación entre socios que ésta comporta. A lo que los romanos aspiraban no era a aquel *Imperium romanum*, a aquel dominio romano sobre pueblos y países, que, como sabemos por Mommsen, les sobrevino

y se les impuso más bien contra su voluntad, sino a una *Societas romana*, un sistema de alianzas instaurado por Roma e infinitamente ampliable, en el cual los pueblos y los países además de vincularse a Roma mediante tratados transitorios y renovables se convirtieran en eternos aliados. En lo que Roma fracasó en el caso de Cartago fue precisamente en el hecho de que lo único posible entre ambas hubiera sido como máximo un tratado entre iguales, una especie de coexistencia hablando en términos modernos, lo que quedaba fuera de las posibilidades del pensamiento romano.

No es ninguna casualidad ni nada atribuible a la estrechez mental de Roma. Lo que los romanos no conocían ni podían conocer en absoluto debido a la experiencia fundamental que determinó su existencia política desde el principio eran precisamente aquellas características inherentes a la acción que habían llevado a los griegos a contenerla en el *nomos* y a entender por ley no un vínculo o una relación sino una frontera incluyente que no podía excederse. A la acción, precisamente porque por su esencia establece siempre relaciones y vínculos, le es propia allí donde se extiende una desmesura y, como decía Esquilo, «insaciabilidad» tales que sólo desde fuera mediante un *nomos*, una ley en sentido griego, puede mantenerse dentro de unos límites. La desmesura, como decían los griegos, no reside en el hombre que actúa y su *hybris* sino en que las relaciones surgidas de la acción son y deben ser de tal especie que tiendan a lo ilimitado. Toda relación establecida por la acción, al involucrar a hombres que a su vez actúan en una red de relaciones y referencias, desencadena nuevas relaciones, transforma decisivamente la constelación de referencias ya existentes y siempre llega más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente en cuestión había podido prever. A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego circunscribiendo la acción a lo que pasa entre hombres dentro de una polis y sujetando a ésta todo lo externo con que en su actividad deba establecer vínculos. Sólo así, conforme al pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la polis y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana. Gracias a la

ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones, la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia, pueda ser conservada y recordada. De este modo, la ley se enfrenta a la fugacidad de todo lo mortal, tan peculiar y manifiestamente sentida por los griegos, tanto a la fugacidad de la palabra dicha como a la volatilización de la acción realizada. Los griegos pagaron esta fuerza productora de figuras de su *nomos* con la incapacidad de formar un imperio y no hay duda de que finalmente toda la Hélade sucumbió por este *nomos* de las *poleis*, de las ciudades-Estado, que se multiplicaban con la colonización pero no podían unirse y confederarse en una alianza permanente. Pero con igual razón podría decirse que los romanos fueron víctimas de su ley, de su *lex*, merced a la cual establecieron ciertamente alianzas y confederaciones duraderas allí adonde fueron, pero éstas, al ser en sí mismas ilimitables, les obligaron, contra su voluntad y sin que sintieran ningún tipo de afán de poder, a dominar sobre el globo terráqueo, dominio que, una vez conseguido, únicamente podía volver a desmoronarse. Por eso es natural pensar que con la caída de Roma se destruyó para siempre el punto central de un mundo y con ello tal vez la posibilidad específicamente romana de centrar el mundo entero alrededor de él, mientras que cuando todavía hoy pensamos en Atenas, presuponemos que su decadencia significó la desaparición para siempre no de un punto central del mundo pero sí, sin duda, de uno culminante de posibilidades humano-mundanas.

Pero los romanos pagaron su inacabable capacidad de confederación y alianza extensiva y duradera no sólo con un crecimiento tan desmesurado de su imperio que arruinó la ciudad y la Italia dominada por ella, sino que también —desde el punto de vista político menos catastróficamente pero desde el espiritual no menos decisivamente— con la pérdida de la imparcialidad greco-homérica; con el sentido por lo grande y excelente en todas sus figuras, allí donde se hallara; y con la voluntad de inmortalizarlo mediante su glorificación. La historia y la poesía de Roma, en un sentido exclusivamente romano, nunca entró

en decadencia, al igual que la historia y la poesía de Grecia, en un sentido exclusivamente griego, tampoco; en el caso de aquéllos se trata siempre de exaltar la historia de la ciudad y todo lo que le concierne directamente, o sea, esencialmente su crecimiento y propagación desde su fundación: *ab urbe condita*, o bien, como en Virgilio, de relatar lo que lleva a su fundación, los hechos y travesías de Eneas: *dum conderet urbem* (*Eneida*, i, 5). En cierto sentido podría decirse que los griegos, que aniquilaban a sus enemigos, fueron históricamente más justos y nos transmitieron mucho más sobre ellos que los romanos, que los hicieron sus aliados. Pero también este juicio es falso si se entiende moralmente. Pues precisamente lo específicamente moral en la derrota lo comprendieron magníficamente los vencedores romanos, que incluso se preguntaron en boca de los enemigos vencidos si no serían «rapiñadores del mundo, cuyo impulso destructivo no encontraría ya nuevas tierras», si su afán de establecer relaciones por doquier y de someter a los demás a la eterna alianza de la ley no indicaría que eran el «único de todos los pueblos que desea con la misma pasión la abundancia y el vacío» de manera que, en todo caso, desde el punto de vista del sometido, podía parecer muy bien que lo que los romanos llamaban «dominio» significara lo mismo que hurtar, matar y robar, y que la *pax romana*, la célebre paz romana, fuera sólo el nombre para el desierto que dejaban atrás (Tácito, *Agricola*, 30). Pero por impresionantes que puedan parecer tales y parecidas observaciones, si se comparan con la patriótica y nacionalista historia moderna, el adversario al que alude sólo es el humano y común reverso de toda victoria, la cara de los vencidos *qua* vencidos. La idea de que pudiera haber algún otro que igualara a Roma en grandeza y fuera por eso igualmente digno de una historia rememorativa —una idea con la que Heródoto introduce la guerra de los persas— es ajena a los romanos.

Consideremos esta peculiar limitación romana como queramos: es indudable que el concepto de una *política* exterior y, por tanto, la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o Estado, es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da

inicio al mundo occidental, es más, sólo ella genera el mundo occidental *qua* mundo. Hasta los tiempos romanos fueron muchas las civilizaciones extraordinariamente ricas y grandes, pero nunca hubo entre ellas un mundo sino un desierto a través del cual, si todo iba bien, se tendían comunicaciones como finos hilos y sendas que cruzaban la tierra yerma, pero a través del cual, si las cosas iban mal, proliferaban las guerras y se arruinaba el mundo existente. Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley. Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto.

Es esencial a las amenazas de la política interior y exterior, con las que nos enfrentamos desde el advenimiento de los totalitarismos, que hagan desaparecer de ella a lo propiamente político. Si las guerras son otra vez de aniquilación entonces ha desaparecido lo específicamente político de la política exterior desde los romanos, y las relaciones entre los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de ley y de política que destruye el mundo y engendra el desierto. Pues lo aniquilado en una guerra de este tipo es mucho más que el mundo del rival vencido; es, sobre todo, el espacio entre los combatientes y entre los pueblos, espacio que en su totalidad forma el mundo sobre la Tierra. Y para este mundo *entre* [*Zwischenwelt*], que debe su surgimiento no al producir sino al actuar de los hombres, no es válido lo que decíamos al principio de que así como ha sido aniquilado por mano humana puede ser producido otra vez por ella. Pues el mundo de relaciones que surge de la acción, de la auténtica actividad política del hombre, es en verdad mucho más difícil de destruir que el mundo producido de las cosas, en que el productor y creador es el único señor y dueño. Pero si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de

las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones. Conocemos procesos tales en la historia y que sepamos apenas ninguno pudo detenerse antes de arrastrar a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones.

¿Tiene la política todavía algún sentido?

La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió para nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la todavía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son «tempestades de acero» (Jünger) que purifiquen el aire político ni una «continuación de la política con otros medios» (Clausewitz) sino enormes catástrofes que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida. Por otra parte, todas estas revoluciones si las consideramos, como Marx, «locomotoras de la historia» («Die Klassenkämpfe in Frankreich»), han demostrado con claridad que tal tren de la historia se precipita a un abismo, y que las revoluciones —lejos de acabar con la desgracia— sólo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue.

Las guerras y las revoluciones, no el funcionamiento de los regímenes parlamentarios y los partidos democráticos, constituyen las experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo. Si se las pasa por alto es como si no se hubiera vivido en absoluto en un mundo que es el nuestro. Comparados con ellas,

comparados con los verdaderos retrocesos que provocaron en nuestro mundo y que todavía podemos constatar diariamente, aquellos que resuelven tan bien como pueden los asuntos cotidianos del gobierno y se encargan entre las catástrofes de poner orden en los asuntos humanos nos recuerdan a aquel oficial de caballería junto al lago de Constanza; y podemos muy bien llegar a pensar que sólo los que por cualquier motivo no están particularmente enterados de las experiencias fundamentales de la época son todavía capaces de cargar con el lastre de un riesgo del cual saben tan poco como el oficial de caballería del lago helado sobre el que cabalga.[8]

Las guerras y las revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta. Esta equiparación puede ser funesta porque en las circunstancias actuales lo único que puede derivarse de ella es que la acción política acabe por no tener sentido, pero a la vez es muy comprensible, ya que a la violencia le ha correspondido en efecto un rol importantísimo en la historia de todos los pueblos de la humanidad. Es como si en nuestro horizonte experiencial hubiéramos hecho balance de todas las experiencias del hombre con la política.

Una de las características principales de la acción violenta es que necesita de medios materiales e incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar. El arsenal de estos instrumentos son los medios de violencia, que como todos los medios sirven para conseguir un fin, sea la autoafirmación en el caso de la defensa sean la conquista y el dominio en el caso del ataque. En cuanto a una revolución, el fin puede ser la destrucción de un cuerpo político,

8. Arendt alude a una historia popular sobre un jinete que, en su fogoso avance, no se da cuenta de que cabalga sobre el lago helado y cubierto de nieve de Constanza. Cuando llega a la otra orilla y se da cuenta, al ser consciente del peligro que ha corrido, se muere. (*N. del e.*)

el restablecimiento de uno pretérito o, por último, la construcción de uno nuevo. Estos fines no son lo mismo que las metas, que es lo que en la acción política siempre se persigue; las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices que, como tales, no se dan por fijas sino que más bien varían constantemente su configuración al entrar en contacto con las de los otros, que también tienen las suyas. Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los justifican e incluso los santifican. Aunque una acción política, que no está bajo el signo de la violencia, no alcance sus metas —y propiamente no las alcanza nunca— no puede decirse que no tenga ningún fin o ningún sentido. En cuanto a los fines no era lo que perseguía, sino que se atenía con más o menos éxito a metas; y sí tiene un sentido, ya que sólo mediante el hablar y el replicar —entre hombres, pueblos, Estados y naciones— surge y se mantiene en la realidad el espacio en el que todo lo demás ocurre. Lo que en lenguaje político se denomina la ruptura de relaciones sacrifica este espacio, y toda acción con medios de violencia destruye primero este espacio *entre* antes de aniquilar a aquellos que viven más allá de él.

Por lo tanto en política debemos diferenciar entre fin, meta y sentido. El sentido de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma y el sentido de una actividad sólo puede mantenerse mientras dure esta actividad. Esto es válido para todas las actividades, también para la acción, persigan o no un fin. Con el fin de algo ocurre precisamente lo contrario; sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la creó ha llegado a su término (exactamente igual como la existencia de cualquier objeto producido comienza en el momento en el que el productor le da el último retoque). Finalmente, las metas a las que nos orientamos establecen los criterios conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace;

sobrepasan o transcienden el acto en el mismo sentido en que toda medida transciende aquello que tiene que medir.

A estos tres elementos de toda acción política —el fin que persigue, la meta vagamente conocida a la que se orienta y el sentido que se manifiesta en ella al ejecutarse— se añade un cuarto que, aun sin ser nunca el impulso inmediato de la acción, es lo que propiamente la pone en marcha. A este cuarto elemento quiero llamarle el principio de la acción siguiendo a Montesquieu, quien lo descubrió por primera vez en su discusión de las formas de estado en *L'Esprit des lois*. Si se quiere entender este principio psicológicamente, puede decirse que se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí. Tales convicciones fundamentales, que han tenido un rol en el curso de la acción política, se nos han transmitido en gran número, aunque Montesquieu sólo reconoce tres: el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía. Entre estos principios pueden también fácilmente contarse la gloria tal como la conocemos en el mundo homérico o la libertad tal como la encontramos en la Atenas de la época clásica o la justicia, pero también la igualdad si la entendemos como la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano.

Tendremos que hablar más tarde del extraordinario significado de estos principios que mueven al hombre a la acción y de los que ésta se nutre constantemente. Pero aquí, para evitar malentendidos, ya debemos señalar una dificultad. Los principios que inspiran la acción no sólo no son los mismos en las diversas formas de gobierno y épocas de la historia sino que más bien lo que era principio de la acción en un período puede convertirse en meta a que orientarse en otro o también en fin que perseguir. Así, por ejemplo, la gloria inmortal fue el principio de la acción sólo en el mundo homérico pero permaneció durante toda la Antigüedad como una meta a la que orientarse y de acuerdo con la cual juzgar las acciones. Así, la libertad, para poner otro ejemplo, puede ser un principio, como en la polis ateniense, pero puede también ser un criterio para valorar, en una monarquía, si el rey ha sobrepasado los límites de

su poder, y en tiempos de revolución puede convertirse muy fácilmente en un fin que los revolucionarios crean poder perseguir directamente.

Para nosotros es suficiente hacer constar que, cuando a la vista de la penuria que los acontecimientos políticos han ocasionado al hombre preguntamos si la política tiene todavía algún sentido, imprecisamente y sin darnos cuenta de los diversos significados posibles de este interrogante, siempre estamos preguntando a la vez toda una serie de cuestiones de otro tipo. Las preguntas que vibran en la que marcó nuestro punto de partida son: *Primero*. ¿Tiene la política todavía algún fin? Lo que quiere decir: ¿son los fines que la acción política persigue merecedores de los medios que puedan emplearse en determinadas circunstancias para su consecución? *Segundo*. ¿Hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente? Y si las hubiere, ¿no son sus criterios completamente impotentes y utópicos, de manera que toda empresa política, una vez puesta en marcha, no se preocupa más de metas y criterios sino que sigue un curso inherente a ella que nada externo puede detener? *Tercero*. ¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, precisamente una muestra del fallo de todos los principios, de manera que, en vez de proceder de uno de los muchos orígenes posibles de la convivencia humana y alimentarse de sus profundidades, más bien se adhiere de manera oportuna a la superficie de los acontecimientos cotidianos y se deja llevar por ellos en múltiples direcciones, elogiando hoy siempre lo contrario de lo que ayer sucedió? ¿No ha conducido la acción misma al absurdo sacudiendo con ello también los principios u orígenes que quizá previamente la pusieron en marcha?

Éstas son las preguntas que se plantean inevitablemente a cualquiera que empiece a reflexionar sobre la política en nuestro tiempo. Formuladas así no pueden responderse; son preguntas en cierta manera retóricas o exclamativas, que necesariamente permanecen atrapadas en el marco de experiencia

que las origina, el cual está determinado y delimitado por las categorías y representaciones de la violencia. Es esencial al fin que justifique los medios necesarios para conseguirlo. Pero, ¿qué fin podría justificar los medios que tal vez aniquilarían a la humanidad y a la vida orgánica sobre la Tierra? Es esencial que las metas delimiten tanto los fines como los medios, protegiendo de esta manera a la acción del peligro de la desmesura inherente a ella. Pero si esto es así, entonces las metas ya han fallado antes de que fuera evidente que la acción sujeta a fines había resultado no tener ningún fin; pues, de ser así, no hubiera podido suceder nunca que los medios de violencia de que disponen hoy las grandes potencias, y que en un futuro no lejano pueden estar en poder de todos los Estados soberanos, se pusieran al servicio de la acción política.

Donde la extraordinaria limitación del horizonte experiencial en que la política nos es accesible según las experiencias de nuestro siglo se muestra más claramente es en el hecho de que, involuntariamente, tan pronto nos persuadimos de la falta de fines y metas de la acción, estamos dispuestos a cuestionarnos el sentido de la política en general. La pregunta por los principios de la acción ya no alienta nuestro pensamiento sobre la política desde que la cuestión por las formas de gobierno y por la mejor forma de convivencia humana ha caído en el silencio, esto es, desde las décadas de la revolución americana a principios del siglo XVIII, durante las cuales se discutieron vivamente las posibles ventajas y desventajas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia, o de cualquier forma de gobierno que como república pudiera unificar elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. Y la pregunta por el sentido de la política, es decir, por los contenidos permanentes y dignos de recuerdo que sólo pueden manifestarse en la convivencia política y en la acción conjunta, no se ha tomado apenas en serio desde la antigüedad clásica. Preguntamos por el sentido de la política pero aludimos a sus fines y metas y sólo los llamamos su sentido porque literalmente ya no creemos en un sentido. Por eso tendemos a hacer que los diferentes elementos posibles de la acción coincidan y a creer que una dife-

renciación entre fin y meta, principio y sentido no sería sino rizar el rizo.

Nuestra falta de disposición a hacer diferenciaciones no impide naturalmente que las diferencias existentes fácticamente se impongan en la realidad; sólo nos impide concebir adecuadamente lo que realmente sucede. Fines, metas y sentido de las acciones son tan poco idénticos entre ellos que, en una misma acción, podrían caer en unas contradicciones tales que precipitarían a los propios agentes a dificilísimos conflictos y envolverían a los futuros historiadores, encargados de explicar fielmente lo acontecido, en infinitas disputas interpretativas. Por lo tanto, el único sentido que una acción con los medios de violencia puede manifestar y hacer visible en el mundo es el inmenso poder que tiene la coacción en el trato de los hombres entre ellos, y esto completamente al margen de los fines para los que la violencia fue empleada. Aunque el fin sea la libertad, el sentido encerrado en la acción misma es la coacción violenta; de este conflicto real al máximo surgen entonces aquellas paradojas que nos son tan familiares a través de la historia de las revoluciones: que deba obligarse al hombre a la libertad o que se trate —en palabras de Robespierre— de oponer al despotismo de la monarquía la tiranía de la libertad. La meta es lo único que puede eliminar o al menos suavizar este conflicto mortal entre sentido y fin inherente tanto a las guerras como a las revoluciones. Pues la meta de toda violencia es la paz; la meta pero no el fin, esto es, aquello según lo cual todas las acciones violentas particulares, en el sentido de las célebres palabras de Kant en *Sobre la paz perpetua* (no puede permitirse que en una guerra suceda lo que haría imposible la subsiguiente paz), deben juzgarse. La meta no está encerrada en la acción misma pero tampoco yace en el futuro como el fin. Si debe ser realizable debe permanecer siempre presente (precisamente porque no se ha realizado). En el caso de la guerra, la función de la meta es sin duda poner coto a la violencia; pero entonces entra en conflicto con los fines, cuya consecución movilizó a los medios de violencia; pues estos fines se podrían alcanzar mejor y más rápidamente si se diera libre curso a los medios, o

sea, si los medios se organizaran correspondiendo a los fines. El conflicto entre meta y fin surge porque es esencial al fin degradar a medio todo lo que le sirve y rechazar como inútil todo lo que no le sirve. Pero, ya que toda acción violenta se da en el sentido de la categoría medios-fines, no es ningún problema que una acción que no reconoce la meta de la paz —y las guerras desencadenadas por los totalitarismos han situado en el lugar de la paz la conquista o el dominio del mundo— se manifieste en el campo de la violencia siempre como superior.

Puesto que nuestras experiencias con la política se han dado sobre todo en el campo de la violencia, nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, pues en ellas se hace patente el auténtico sentido de todo acto violento. Tendemos a considerar la paz, que como meta debía mostrar los límites de la violencia y poner coto a su marcha aniquiladora, como algo que procede de un ámbito transpolítico y debe mantener a la política misma dentro de sus fronteras (igual que tendemos a saludar los períodos de paz que también en nuestro siglo se han abierto entre las catástrofes como aquellos lustros o décadas en que la política nos ha concedido un respiro). Ranke acuñó una vez la expresión del primado de la política exterior y no puede haber pensado en otra cosa que en la prioridad que ante todas las demás preocupaciones debe dar el estadista a la seguridad de las fronteras y a la relación de las naciones entre sí porque de éstas depende la mera existencia del Estado y la nación. Sólo la Guerra Fría, se está tentado de decir, nos ha enseñado lo que significa en realidad el primado de la política exterior. Ya que si ésta, o, mejor, el peligro que siempre acecha en las relaciones internacionales, son los únicos objetos relevantes de la política, entonces se ha vuelto del revés ni más ni menos que lo que decía Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política con otros medios, de modo que la política se convierte ahora en una continuación de la guerra y los medios de la astucia sustituyen transitoriamente a los de la violencia. Y quién podría negar que las condiciones de la carrera armamentista en que vivimos y estamos obligados a vivir,

sugieren al menos que lo que dijo Kant, respecto a no permitir que ocurriera nada durante la guerra que hiciera imposible más tarde la paz, se ha invertido y vivimos en una paz que no permite que suceda nada que haga imposible una guerra.

EPÍLOGO

El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay *entre* nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto. Nietzsche fue el primero en reconocer que vivimos y nos movemos en un mundo-desierto, y también fue Nietzsche quien cometió el primer error decisivo en su diagnóstico. Como casi todos los que le sucedieron, creyó que el desierto está en nosotros mismos, revelándose con ello no sólo como uno de los primeros habitantes conscientes del desierto sino también como la víctima de su espejismo más terrible. La psicología moderna es psicología del desierto: cuando perdemos la facultad de juzgar —de sufrir y condenar— empezamos a pensar que algo falla en nosotros si no somos capaces de vivir bajo las condiciones de la vida en el desierto. En tanto que la psicología trata de «ayudarnos», nos ayuda a «ajustarnos» a esas condiciones, sustrayendo nuestra única esperanza, esto es, que nosotros, que no pertenecemos al desierto aunque vivamos en él, somos capaces de transformarlo en un mundo humano. La psicología pone todo del revés: precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto todavía somos humanos y aún seguimos intactos; el peligro está en llegar a ser verdaderos habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa.

El peligro mayor es que hay tormentas de arena en el desierto, que el desierto no está siempre tan tranquilo como un cementerio donde, después de todo, cualquier cosa es aún posible, sino que puede espolear un avance por sí mismo. Dichas tormentas son los movimientos totalitarios, cuya característica principal es que están extremadamente bien adaptados a las condiciones del desierto. De hecho, no toman nada más en consideración y, por tanto, parecen ser la forma política más

adecuada para la vida en el desierto. Tanto la psicología, la disciplina de ajustar la vida humana al desierto, como los movimientos totalitarios, las tormentas de arena en las cuales la acción falsa o la pseudoacción estalla de pronto en medio de una calma total, representan un peligro inminente para las dos facultades humanas que, pacientemente, nos capacitan para transformar el desierto antes que a nosotros mismos: las facultades conjugadas de la pasión y la acción. Es cierto que sufrimos menos cuando quedamos atrapados en los movimientos totalitarios o en los ajustes de la psicología moderna; perdemos la facultad de sufrir y, con ella, la virtud de la resistencia. Sólo aquellos que son capaces de mantener la pasión de vivir bajo las condiciones del desierto pueden armarse con el valor que descansa en la raíz de la acción y convertirse en seres activos.

Por añadidura, las tormentas de arena amenazan incluso aquellos oasis en el desierto sin los cuales ninguno de nosotros podría resistir, al tiempo que la psicología trata tan sólo de acostumbrarnos hasta tal punto a la vida del desierto que ya no sintamos necesidad de dichos oasis. Los oasis son aquellas parcelas de la vida que existen independientemente, o casi, de las condiciones políticas. Lo que ha fallado ha sido la política, nuestra existencia plural, y no lo que podemos hacer y crear en tanto que existimos en lo singular: en el aislamiento del artista, en la soledad del filósofo, en la relación inherentemente no mundana entre los seres humanos como se da en el amor y, en ocasiones, en la amistad (cuando un corazón alcanza directamente al otro, como en la amistad, o cuando el en-medio, el mundo, se deshace en llamas, como en el amor). Sin estos oasis no sabríamos cómo respirar, y los politólogos deberían saberlo. Si aquellos que están obligados a pasar sus vidas en el desierto, intentando hacer esto o aquello, preocupándose constantemente por sus condiciones, no saben cómo usar los oasis, se convertirán en habitantes del desierto incluso sin la ayuda de la psicología. En otras palabras, los oasis, que no son lugares de «relajación», sino fuentes de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él, se secarán.

El peligro opuesto es mucho más común. Su nombre usual es *escapismo*: escapar del mundo del desierto, de la política, hacia lo que quiera que sea; es una forma menos peligrosa y más sutil de arruinar los oasis de lo que lo son las tormentas de arena que amenazan su existencia, por así decirlo, desde fuera. Al tratar de escapar, llevamos la arena del desierto a los oasis, del mismo modo que Kierkegaard, tratando de escapar de la duda, llevó su misma duda a la religión cuando se apoyó en la fe. La falta de resistencia, el fracaso en reconocer y soportar la duda, como una de las condiciones fundamentales de la vida moderna, introduce la duda en la única esfera donde nunca debería entrar: la religiosa, o, hablando con propiedad, la esfera de la fe. Éste es sólo un ejemplo para mostrar lo que hacemos cuando intentamos escapar del desierto. Dado que arruinamos los oasis vivificantes cuando nos dirigimos a ellos con el propósito de escapar, a veces parece como si todo conspirase mutuamente para generalizar las condiciones del desierto.

Esto también es un espejismo. En último término, el mundo humano es siempre el producto del *amor mundi* del hombre, un artificio humano cuya inmortalidad potencial está siempre sujeta a la mortalidad de aquellos que lo construyen y a la natalidad de aquellos que vienen para vivir en él. Siempre será verdad lo que dijo Hamlet: «El mundo está fuera de juicio; ¡Suerte maldita! / ¡Que haya tenido que nacer yo para enderezarlo!».* En este sentido, en su dependencia respecto de los que comienzan para poder comenzar de nuevo él mismo, el mundo es siempre un desierto. Sin embargo, a partir de las condiciones de desmundanización que aparecieron por primera vez en la Edad Moderna —que no deberían confundirse con el *otro* mundo cristiano— surgió la pregunta de Leibniz, Schelling y Heidegger: ¿Por qué existe algo y no más bien la nada? Y, a partir de las condiciones específicas de nuestro mundo contemporáneo, que nos amenazan no sólo con la situación de

* *Hamlet* (Act. I, escena V). El texto original dice así: «The time is out of joint. O, cursed spite, / that ever I was born to set it right!» *(N. del t.)*

nada, sino también con la situación del nadie, puede surgir la pregunta: ¿Por qué hay alguien y no más bien nadie? Estas preguntas pueden sonar nihilistas, pero no lo son. Por el contrario, son las preguntas antinihilistas que se formulan en la situación objetiva del nihilismo, en el cual la nada y el nadie amenazan con destruir el mundo.

NOTA: Este texto es la conclusión de un programa de conferencias titulado «La historia de la teoría política», que Arendt impartió en la Universidad de California-Berkeley en la primavera de 1955.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia**: 3957**

«*La promesa de la política* deja constancia de la preocupación central de Arendt acerca de las implicaciones de la pluralidad humana, tal vez su idea política más fundamental.»

Margaret Canovan, autora de *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*

Tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, Hannah Arendt abordó el marxismo, un tema que deliberadamente había dejado a un lado en su obra anterior. Su incursión en la filosofía de Marx la condujo a realizar un examen crítico de toda la tradición occidental de pensamiento político, desde sus orígenes en Platón y Aristóteles hasta su culminación y conclusión en Marx. *La promesa de la política* narra ese proceso.

Desde los tiempos en que Sócrates fue condenado a muerte por sus compatriotas, Arendt analiza los filósofos que han seguido a Platón al construir sus teorías políticas a expensas de las experiencias políticas, incluyendo la experiencia griega prefilosófica del comienzo, la experiencia romana de la fundación y la experiencia cristiana del perdón. Es una narración fascinante, ingeniosa y original, que abarca la obra de Arendt desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La condición humana*, publicada en 1958. Estos escritos, que tratan acerca del conflicto entre filosofía y política, nunca antes habían sido reunidos y publicados en un solo volumen.

Para Arendt la política no posee un «fin»; en su lugar, ha sido en ocasiones —y quizás pueda volver a serlo— el empeño nunca acabado por parte de la gran pluralidad de seres humanos por vivir juntos y compartir la tierra bajo una libertad mutuamente garantizada. Esa es la promesa de la política.

www.paidos.com

